

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

التفكير الفلسفي في الإسلام

الجزء الثاني

تأليف

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الأزهر

ملتنية الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)

٧٠
سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

التفكير الفلسفي في الإسلام

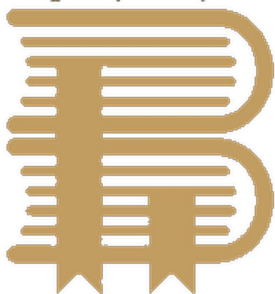
الجزء الثاني

تأليف

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الأزهر

شبكة كتب الشيعة



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

الفصل الأول

الفلسفة

معناها ، صلتها بالتصوف وأصول الفقه

المعنى العادى لكلمة : « فلسفة »

تحدثنا ، فى الجزء الاول من هذا الكتاب ، عن الصلة بين علم الكلام والفلسفة ، ووعدنا بأن نتحدث فى هذا الجزء عن الصلة بين الفلسفة والتصوف ، وبين الفلسفة ، وأصول الفقه .

هل بين الفلسفة والتصوف من صلة ؟ هل التصوف جزء من الفلسفة ؟ أم أن بينهما تنافرًا وتباينًا ؟

إننا ، لأجل أن نصل إلى نتيجة — إذا لم تكن يقينية فهى على الأقل راجحة — لا بد لنا من تحديد كلمة : « فلسفة » .

وقد استفاض البحث فى معنى هذه الكلمة منذ آماذ طوبلة ، بين المتصلين بالمباحث النظرية ، وقد تحدث عنه فلاسفة الإسلام غير مرة . يقول الفارابى : إن :

« اسم : « الفلسفة » : يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو ، على مذهب لسانهم : « فيلاسوفيا » ، ومعناه : إثارة الحكمة ، وهو فى لسانهم ، مركب من : « فيلا » ، و « سوفيا » .
و « فيلا » : الإيثارة ، و « سوفيا » : الحكمة .

والفيلسوف : مشتق من : « الفلسفة » ، وهو ، على مذهب لسانهم : فيلوسوفوس ، فإن هذا التغيير : هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .

والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة ، (١) اهـ .

يقول الفارابى : إن الفلسفة : إثارة الحكمة .

ولكن ، ما هى هذه الحكمة ؟

إن ابن سينا يعطينا شيئاً من التفصيل لمعنى كلمة : الحكمة ، فى سعتها وعمومها ، إنه يقول فى « رسالة الطبيعيات » .

الحكمة : استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها تسمى : « حكمة نظرية » .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى : حكمة عملية .

وكل واحد من هاتين الحكمتين : تنحصر فى أقسام ثلاثة ، فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكالات حدودها تستبين بها ، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

فالحكمة المدنية ، فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ .

والحكمة المنزلية : فائدتها : أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ، ففائدتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها ، لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل ، وكيفية توقيها ، لتطهر عنها النفس .
أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما في الحركة ، والتغير ، من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى : « حكمة ، طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنها : أن يجرده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالفاً للتغير ، وتسمى : « حكمة رياضية ،

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها ممتقرة في تحقيق الوجود إليها ، وهي : الفلسفة الأولى . والفلسفة الإلهية جزء منها ، وهي معرفة الربوبية .

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية . مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية ، على سبيل الحاجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحدهما : فقد أوتى خيراً كثيراً ، اهـ .

عدم دقة المعنى العادى

هذا المعنى العام الذى ذكره ابن سينا ، والذى يشتمل على الرياضيات ، والطبيعيات ، والإلهيات ، كما يشتمل على السياسة والأخلاق : هو المعنى العادى الذى يحلو لمؤرخى الفلسفة اليونانية ، أو الإسلامية أن يذكروه فى مبتدأ كتبهم ، عند تقسيمهم للفلسفة .

وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك ، المنطق أيضاً .

وبعضهم يجعله مقدمة ، أو مدخلا ، هو من الضرورة بحيث لا تنفك الفلسفة عنه .

وبعض الناس ، يصل به الأمر إلى إدخال الكيمياء ، والفلك ، والطب ، فى الفلسفة ، كأجزاء لها .

وينتهى أمر التعميم إلى حده الأخير ، فيقولون : إن الفلسفة هى مجموعة المعلومات فى عصر من العصور : والفيلسوف على رأيهم ، إذن ، هو : من أحاط بمعارف عصره .

ولسكننا نرى أن كل ذلك : بعيد عن الدقة الدقيقة ، وبعيد عن التمييز العميق :

فسقراط : كان فيلسوفا باعتراف الجميع ، ومع ذلك فلم يكن يتجه فى بحثه إلى الطبيعيات ، أو إلى غيرها : مما يعدونه : أقساما للفلسفة .

إنه فيلسوف ، ما فى ذلك شك ، ولسكنه اقتصر . أو كاد ، على الناحية الآخلاقية ، وعلى ما يوطد دعائمها مما وراء الطبيعة .

« إن المعرفة الشاملة التامة - فيما يرى سقراط - ليست في متناولنا . غير أن هناك نوعاً من المعرفة ، في مقدورنا الوقوف على ، أعنى معرفة المدركات الحسية ، التي إذا حددت وعرفت ، كانت نبراساً نوجه حياتنا على ضوئه . كان سقراط - فيما يروى أكرز نوفون - يبحث فيما هو في متناول الإنسان ، لا يحيد عن ذلك ولا يتغير .

فبحث في الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصغرها ، في الدولة والرجل الدولة ، في الحكومة وتوجيهها .

وبالاختصار : كان يبحث في كل ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق ^(١) .

« ورأى سقراط : أن الميتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل ، فضلاً عن أنه رجس وعبث . « ابتعدَ عن أن يبحث في العالم بأجمعه ، كما كان يفعل الكثيرون ، وابتعدَ عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون : أصل العالم ، والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ، ويسأل نفسه : أيبحثون في ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الانسانية ، أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان ، ليتعمقوا في مساتير الالهة ، ^(٢) . أما أفلاطون : فقد انتهت به الحياة قبل أن يخترع أرسطو المنطق ، كما أن سقراط ، من قبله ، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطي ؛ كلاهما إذن . لم يكن يعرف المنطق ، ومع ذلك فقد كان كل منهما فيلسوفاً .

وقد وجد في القديم ، كما وجد في العصر الحديث ، كثير من الشخصيات
النابهة التي تحيط بكثير من العلوم ، والتي تبتدع فيها وتخترع ، ومع ذلك
فلا يطلق على شخصية منهم : اسم فيلسوف .
والفرقة بين العالم والفيلسوف كانت موجودة منذ ابتداء الفلسفة
اليونانية ، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك ، كما هي موجودة الآن .
كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد ، عن معنى الفلسفة ، وعن
معنى الحكمة .

المعاني المتداولة لكلمة : حكمة

وقد وردت كلمة : « الحكمة » كثيرا في اللغة العربية : في الشعر ،
وفي القرآن الكريم ، وفي الأحاديث النبوية .
وهي تطلق عند علماء الإسلام ، وفي اللغة العربية على معان عدة ، بلغ
بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأيا منها :
الإصابة في القول والعمل ، ومنها : الفهم ، ومنها : الكتابة ، ومنها :
صلاح الدين وإصلاح الدنيا .
ويذكر صاحب البحر المحيط : أن معاني الكلمة قريب بعضها من بعض
ماعدا قول السدّي .

أما قول السبدي في تفسير الحكمة فهو : أنها : النبوة ، ولكن السبدي ، لا يستقل بهذا الرأي ، فقد قاله ابن عباس ، فيما رواه عنه أبو صالح ، وقريب منه ما قبل في معنى الحكمة ، من أنها : العلم اللدني ، أو من أنها : تجريد السرّ لورود الإلهام .

والواقع أن معاني هذه الكلمة تنقسم طبيعياً إلى قسمين : أحدهما : ما يبدو في السلوك الخارجي : من سداد في الرأي ، واتزان في التفكير ، واتجاه في السلوك إلى الطريق الأقوم .

والثاني : هو الناحية الإشرافية الإلهامية ، وهي ناحية باطنية داخلية يعلمها صاحبها ، ويلقنها من يصطفهم من خاصة صحبه أو تلاميذه .

وهذان المعنيان : لا يتعارضان ، وإنما يوجدان ، أحياناً ، في انسجام وتناغم ، وأحياناً يوجد المعنى الأول فقط ، وبما لا شك فيه : أنه لا يوجد المعنى الثاني بدون المعنى الأول :

فالشخص الملهم : مسدد الرأي ، متزن التفكير ، إنه « حكيم » ، باطنياً وظاهرياً .

وبهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة : « حكمة » : في عدة آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى ، فيما يتعلق بدادود ، عليه السلام : « وآتاه الله الملك والحكمة » ، ^(١) .

وقوله تعالى : « يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » ، ^(٢) ،

المعنى الفلسفى لكلمة : « حكمة ،

ومع كل ذلك فإن رأى الذى نراه هو ما قال به عطاء :
من أن الحكمة هى : المعرفة بالله .

والواقع : أن المعرفة بالله تعالى : لا تتأتى ولا تكمل إلا بالفضيلة ،
وعلى ذلك ، فالحكمة : يذهب معناها ، فى رأينا ، إلى كل متكون من جزأين :
هما المعرفة بالله ، وثانيتها المعرفة بالخير . أو — بعبارة أدق — هى وحدة :
عبارة عن المعرفة بالله التى تتضمن المعرفة بالخير .

دعائم المعنى الفلسفى لكلمة : « حكمة ،

أما ما يدعوننا إلى هذا رأى : فهو أن جميع الفلاسفة عن بكرة أبيهم
تشتمل مذاهبهم على البحث عن الإلهية ، والبحث عن الخير ، أما ما عدا
ذلك من أبحاث ، فقد يكون وقد لا يكون .

وسقراط رغم توجيهه همه الأكبر إلى البحث عن الفضيلة ، وعن الخير
فإنه بحث أيضا ، عن الإلهية واقتصر على ذلك .

وأفلاطون : كان مركزُ الدائرة في أبحاثه : هو الخير ، سواء عبر به عن الله ، أو عبر به عن الفضيلة .

أما الفلاسفة المحدثون : فتكاد أبحاثهم تقتصر على ما وراء الطبيعة ، وعلى الأخلاق .

وكلمة : « الفلسفة الأولى » ، كانت تطلق عند اليونان ، وعند فلاسفة الإسلام ، على « الإلهيات » .

ثم إن القدماء ، والإسلاميين : كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدة أوصاف :

فيقولون عن الكندي مثلاً : كان طبيباً ، ومهندساً ، وفلكياً ، ورياضياً وفيلسوف .

ويعنون باستمرار بكلمة فيلسوف شيئاً آخر عن الباحث في الرياضة وفي الفلك وفي الهندسة ، إنهم كانوا يعنون بكلمة « فيلسوف » ، الباحث في الأخلاق ، وعلى الخصوص الباحث في الإلهيات .

الحكمة إذن : المعرفة بالله ، وطريقها الفلسفة .

فالفلسفة ، إذن : إيثار الحكمة ، أو حب الحكمة ، أى : الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله !!!

والفيلسوف : هو — على حد تعبير الفارابي — : « الذى يجعل الوكيد من حياته وغرضه من عمره : « الحكمة » . ، أى المعرفة بالله ، التى تتضمن المعرفة بالخير .

هل الفلسفة بحث عقلي فحسب

ونعود فنتساءل :

ما الطريق إلى معرفة الله ؟

وبتعبير آخر :

ما الطريق إلى الحكمة ؟

إنه الفلسفة !

ولكن ، هل الفلسفة : نمط واحد ؟

هل هي : طريق مفرد ؟

يرى بعض المفكرين : أن العقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحكمة .

ويقول ابن سينا ، إنه :

متصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجّة ، .
ولكن ابن سينا الذى ذكر : أن الوسيلة : هي العقل ، انتهى به الأمر إلى رأى آخر ، ذكره - فى تفصيل - فى كتابه الذى كان يعتز به كثيراً ، وهو كتاب : « الإشارات » .

يقول ابن سينا متحدثاً عن العارف :

« ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عَمَتْ له خُلُوصات ،

من اطلاع نور الحق ، لذيدة كأن بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه .
ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض .

ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً
عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد
يرى الحق فى كل شىء .

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكية : فيصير الخطوف
مألوفاً ، والوميض شهاباً يديناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صجة
مستمرة ... ، إلى ما وصفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب
وانتهائها إلى النيل ؛ بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ،
وحينئذ تدر عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر
الحق ، وبسكون له فى هذه المرتبة نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو ،
بعد : متردد .

ثم إنه لغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه
فمن حيث هى لاحظة ، وهناك يحق الوصول ، . اهـ

وهناك ، إذن ، فى رأى ابن سينا ، طريقان : طريق العقل ،
وطريق الارتياض .

فالفلسفة ، إذن ، وهى تحضير للحكمة : إما أن تكون ارتياضاً ،
وإما أن تكون بحثاً عقلياً .

هل يستقل ابن سينا بهذا الرأى فى العالم الإسلامى ؟

إن كل باحث في الفلسفة الإسلامية : يعرف أن هذا : هورأى الفارابى من قبله ، ورأى ابن طفيل من بعده . وتوضيحا لرأى ابن طفيل ، نقول : إنه يرى : أن هناك رتبة من المعرفة يُنتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار « حى » بن يقظان .

فإنه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى إلى مرحلة التعقل والاستدلال والبرهان ، أدرك بطريق النظر حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية : مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة ؛ وكان مما يقوم به من الارتياض :

أنه كان يلزم الفكرة فى الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جبهه عن تتبع الخيال ، ويروم ، بمبلغ طاقته ، أن لا يفكر فى شيء سواه ، ولا يشرك به أحدا . ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه ، وبالاستحاث فيها ، فكان إذا اشتد فى الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمية ، وقوى فعل ذاته - التى هى بريئة من الجسم - .

فكانت ، فى بعض الأوقات ، فكرته قد تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الوجود الواجب الوجود .

ثم تذكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل .

فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه ، تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة ^(١) ، ثم انتقل إلى شأنه .

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام ، وكأن يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فأخذ يقتصر على السكون في مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ، فتمنى سنح لخياله سائح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك . وذهب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه : ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق ، الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى أتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما

(١) يشترط ابن طفيل في الغذاء أن يكون المقدار بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي يجب عليه (انظر كتابنا : فلسفة ابن طفيل ورسائله : حى ابن يقطان) ص ١٢٠ ط مكتبة الانجلو المصرية .

وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسدية ، وجميع القوى المفارقة للمواد
والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات
وتلاشى السكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق ،
الموجود الثابت الوجود ؛ وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته :
« لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ » .

ففهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام
ولا يتكلم .

واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ،
ولا خطر على قلب بشر .. اه (١) .

— ٧ —

الفلسفة بحث وارتياض

على أنه من المعروف - كما يقول صاحب كتاب : « مفتاح السعادة -
أن أفلاطون الحكيم : كان يعلم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية ، وإعمال
الفكر الدائم في جناب القدس ؛ وسموا بـ « الإشرافيين » .

وبعضاً منهم بطريق البحث والنظر ، فسموا بـ « المشائين » .

(١) انظر في ذلك كتاب « فلسفة ابن طفيل » ، ورسائله : « حى بن يقطان » ،
ط مكتبة الانجلو ص ١٣٠ - ١٣٢ .

ورئيس المشائين : هو أرسطو ، وهو الذى دون الحكمة البحثية ^(١) .
أما الشيخ شمس الدين السخاوى المتوفى سنة ٧٩٤ ، فإنه يذكر ،
الطريقين ، فى صورة سهلة ، صحيحة ، دقيقة ، يقول :
ولما اشتدت الحاجة إليه — أى علم الإلهيات — اختلفت الطرق :
فمن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر ، وهؤلاء : زمرة
الباحثين ، ورئيسهم أرسطو ، وهذا الطريق أنفع للتعلم ، لو وفى بجملة
المطالب وقامت عليها براهين يقينية .
ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة ، وأكثرهم يصل إلى
أمور ذوقية يكشفها له العيان ويجل أن يوصف بلسان .
ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر ، وانتهى إلى التجريد والتصفية ،
فجمع الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط ، وأفلاطون ،
والسهروردي ، والبيهقي ، .
وسواء نظرنا ، إذن ، إلى الفلسفة اليونانية ، أو الفلسفة الإسلامية ،
نجد أن الحكمة : لها طريقان :
طريق البحث العقلى ، وطريق التصفية .
وطالما كانت الفلسفة هى الطريق إلى الحكمة فهى إذن — لا مناص —
تطلق على طريق البحث العقلى وعلى طريق التصفية .
وهل هذا المعنى مستعمل الآن ؟

يقول الأستاذ : « رينيه جينو ، الفيلسوف الفرنسى :
« إن كلمة « فيلوسوفيا ، تعنى تماماً : حب سوفيا ، أى الحكمة ، والميل
للحصول عليها .
وقد استعملت لتدل دائماً على كل تحضير للحصول على الحكمة ، وعلى
الأخص ، لمحبا ، حيث تساعد على أن يصير « سوفوس ، أى حكيماً .
وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية ، كذلك حب الحكمة : ليس
هو الحكمة بذاتها .

— ٨ —

فرق الفلاسفة

من كل ما سبق يمكننا القول . بأن كل شخص « يجعل الوكد من حياته ،
وغرضه من عمره ، الحكمة ، هو فيلسوف .
ومن الطبيعى إذن أن يتخذ الطالبون للحكمة طرقاً مختلفة ، ويكونوا
بحسب هذا الطرق فرقاً مختلفة وقد ذكرهم الإمام الغزالى ، تحت وصف :
« أصناف الطالبين للحق ، .
وهم ، على حد تعبيره ، :

- ١ — « المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل رأى والنظر .
- ٢ — الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمختصون
بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة ^(١) ، ا هـ

ومن البين ، أن بعض هؤلاء : يطلب الوصول إلى الحكمة ، عن طريق البحث العقلي ؛ وبعضهم يطلبها عن طريق التصفية .

وهم جميعاً — باعتبارهم مؤثرين للحكمة — : فلاسفة .

يقول المرحوم : الشيخ مصطفى عبد الرازق :

« أصبح لفظ : « الفلسفة الإسلامية » ، أو العربية ، شاملاً ، كما بينه الأستاذ : هورتن ، لما يسمى : « فلسفة » ، أو « حكمة » ، .

ولمباحث علم الكلام .

وقد اشتد الميل إلى إعتبار التصوف ، أيضاً ، من شعب هذه « الفلسفة » ،

خصوصاً في العهد الأخير الذي عني المستشرقون بدراسة التصوف .

ويعد الأستاذ : ماسينيون من متصوفة الإسلام ، الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة ، في كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ م ، المسمى : « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » ، ا هـ ^(٢) .

(١) « المنقذ من الضلال » ، ص ٨٩ .

(٢) تمهيد ، ص ٢٦ - ٢٧ ، .

قيمة الطريق العقلي في الوصول إلى الحكمة

ولعل القارىء يتساءل :

هل يستوى طريق العقل وطريق التصفية في سبيل الوصول إلى الحكمة؟
إننا ، إذا ألقينا نظرة على التاريخ ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلي ،
يختلفون ، ويتعارضون ، ويتناقضون ، وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله !!
ومن الأمور ذات المغزى البالغ . أن تلاميذ أرسطو — حينما رأوا
قوة الاعتراضات على مذهب أستاذهم ، فيما وراء الطبيعة ، هالهم الأمر ،
وأخذوا يحاولون معالجة النقص ، أو رد الهجمات ، ففشلوا .

ووصل بهم الأمر : إلى أنهم يتسوا من الوصول إلى رأى سليم ، فيما
وراء الطبيعة ، فاتجهوا ، على الخصوص ، إلى الأخلاق .
وأرسطو — كما هو معلوم — : إمام فريق الباحثين العقليين ، فيما
وراء الطبيعة .

ورغم شدة اهتمام ديكارت بمباحث ما وراء الطبيعة ، فإنه لم يحدثنا
عن أنه اتصل بالله !!

والمتكلمون ، مع اعتمادهم على النقل : اختلفوا ، لأنهم حكموا العقل
في النقل ، على تفاوت فيما بينهم .

على أنه لم يسلم مذهب عقلى واحد من النقد القوى الحاد ، سواء في

ذلك : مذاهب العقلين القدماء ، أو مذاهب العقلين المحرثين .

ولقد انتهى الأمر بمذهب من أحدث المذاهب العقلية ، وهو مذهب « البراجماتيزم ، أن رأى : أن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى معرفتها ، في يقين جارم . ومن العبث ، إذن : الجرى وراءها .

والخير كل الخير : أن نقيس الحق والباطل بمقياس الفائدة :

فالرأى المفيد : حق ، وما عداه : باطل .

والواقع : أن العالم منذ أن نشأ ، وهو يحاول أن يجد مقياساً عقلياً ليزن به الحق والباطل ، في ميدان الأخلاق وما وراء الطبيعة ولكنه ، على مر الدهور ، وعلى اختلاف البيئات ؛ ورغم الجهد المتواصل ؛ لم يجد هذا المقياس العقلي . والمنطق ، وعصمته للذهن : أصبح أسطورة يتندر به .

ليس هناك مقياس عقلي للفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب أو بالنسبة للغيب على حد التعبير القرآني ؛ وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل : احتمالات وترجيحات لا تنتهى إلى اليقين الاستدلالي الذى لا يتأتى فيه الشك .

هذا من جهة الطريق العقلي في معرفة الغيب .

طريق الارتياض

أما طريق التصفية : فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك .

وإذا كان الطريق العقلي : يؤدي إلى نتائج متعارضة ، فإن طريق التصفية : يؤدي إلى نتيجة متحدة .

ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان ، خطوة خطوة ، إلى أن يصير سره - على حد تعبير ابن سينا - مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق .

فعارفه إذن ، مستفادة من مصدر النور والهداية .

وإذا كان أصحاب البحث القلي : لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ، فالمعروف عن رجال التصفية : أنهم يتصلون به سبحانه .

وليس هذا رأى الصوفية في الإسلام فحسب ، وإنما هو رأى جميع الإشرقيين .

إنه رأى فيثاغوس ، ورأى أفلاطون ، ورأى أفلوطين ، وهو رأى الفارابي ، وابن سينا ، وابن طفيل .

إنه رأى ابن سينا ، مع أن ابن سينا لم يتخذ طريق التصفية سبيلا .

ذلك أن الحياة ، والجاه ، والسلطان : كل ذاك شغله عن التزام طريق التصفية .

وشهادته إذن ، لهذا الطريق - وهو ليس من أهله - لها قيمتها .

الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة

طريق العقل وطريق التصفية !!

أهما طريقان ؟ أم هما طريق واحد هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكاملين فصل بينهما نوع من الانحراف الإنساني ، فجعلهما طريقين ؟ !
إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة ، هو ما عبر عنه « أفلوطين » ، في كلمة موجزة ، دقيقة ، باللغة العمق ، يقول :

« الكشف عن الإله ، ثم الاتصال به » .

الكشف عن الإله بوساطة العقل : الاستدلال ، والبرهان .
ذلك : منتصف الطريق الكامل ؛ وبعض الناس يقفون عنده ! إنهم مقصرون !!

وتقصيرهم : إما أن يرجع إلى طبيعتهم . وإما أن يرجع إلى بيئتهم التي انحرفت فظنت أن العقل - وحده - يدرك الغيب .
« ثم الاتصال به » ، وذلك طريق التصفية ، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل .

وهذا الطريق الكامل رسمه ابن طفيل ، في أسلوب أخاذ ، وفي وضوح تام ، في رسالته : « حي بن يقظان » ، وقد سبقت الإشارة إليه .

على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق ، أعنى الجانب العقلي ، فإنه يكون عرضة للشك ، وعدم الاطمئنان ، والصورة الواضحة كل الوضوح ، تنقصه ؛ وما الإمام الغزالي إلا مثل صادق لما نقول ؛ فإنه ، حينما اقتصر على الجانب العقلي : شك وارتاب وتخير ووجد لكل ذلك سنداً ومبرراً من العقل نفسه .

ولكنه حينما أخذ في تكملة الطريق : حينما عالج الأمر بوساطة التصفية ، اطمأن وهدأت نفسه .

وقد صور حجة الإسلام ذلك كله في كتابه الطريف : « المنقذ من الضلال » .

وكتابه « تهافت الفلاسفة » ، هو بأكملة : محاولة جريئة موفقة لتبيين : أن الاقتصار على العقل ، في مسائل : « ما وراء الطبيعة » ، طريق ناقص ، ولا يؤدي وحده ، إلى الحكمة .

« الكشف عن الإله ثم الاتصال به » ، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة والموثرين لها .

تعريف الفلسفة

وإذا أردنا إذن تعريفاً للفلسفة ، فإن الأمر - بعد كل ماسبق - بين واضح :
إنها : المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية
ليصل بها إلى معرفة الله .

هذه المحاولات هي : « الفلسفة » ، والنتيجة هي : « الحكمة » .
ومن ذلك يتضح : أن الإمام الغزالي - باعتبار أنه استكمل شطري
الطريق - آصل في الميدان الفلسفي من ابن سينا ، ومن أرسطو اللذين
لم يقطعا إلا نصف الطريق .

وإذا كان ذلك صحيحاً ، بالنسبة للإمام الغزالي ، فهو أيضاً ، صحيح
بالنسبة لكبار الصوفية الإسلاميين ؛ ذلك أنهم جميعاً قد حققوا :
« الكشف عن الإله » ثم الاتصال به . إنهم فلاسفة كاملون .

والفلاسفة العقليون ، إذن ، وزعيمهم أرسطو : يصدق عليهم التعبير
بأنهم : أنصاف فلاسفة ؛ إذ أنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفي
وهو الجانب العقلي .

وعلى ذلك فلا معنى لأن ندخل في المهارات المغرضة ، التي أثارها
الغرب على الخصوص حول قيمة الفلسفات القديمة : كالفلسفة الهندية مثلاً :
ذلك أن هذه الفلسفات : قد حققت : « الكشف عن الإله » ثم الاتصال به ،
وهي من أجل ذلك ، فلسفة كاملة ؛ ومن الواضح - والأمر كذلك - أن أصول الفقه
ليست كشفاً عن الإله ولا اتصالاً به : فهي إذن ليست بفلسفة وبالله التوفيق .

الفصل الثاني

الفلسفة الإسلامية

بين الأصالة والتقليد

المشا كل الفلسفية

أثيرت في البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة

وصلنا ، بتوفيق الله ، في الجزء الأول من كتابنا هذا ، إلى الحسن البصرى ، الذى توفى سنة ١١٠ هـ .

ورأينا أن البيئة من جانب ، والبحث فى القرآن من جانب آخر : كان السبب فى نشأة ما نشأ من أحزاب دينية ، ومن فرق دينية .

لم تكن المكتب الفلسفية قد ترجمت ، إذ ذاك ، إلى اللغة العربية فى البيئة الإسلامية ^(١) . ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة ، بالتنزيه ، والعدل ، وصلة الله بالإنسان والعالم ، ووجود الخير والشر ، والحرية والاختيار ، قد أثيرت ونوقشت ، وأبدى فيها زعماء الفكر الإسلامى آراءهم المختلفة التى يستند كل منها إلى أدلة عقلية تستأنس بالنقل ، أو أدلة عقلية يؤيدها العقل .

كان واصل بن عطاء ، إذ ذاك ، تلميذاً للحسن البصرى ، ثم انفصل

(١) يقول الأستاذ ساتلانا فى مخطوطه « المذاهب الفلسفية » :
« ونقل كتب اليونانية إلى العربية : ابتداء حقيقة فى عهد آل عباس ، وهو ينقسم إلى ثلاثة أدوار :
فالدور الأول : من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد ،
أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ ، » .

عنه ، وكون اتجاهها آخر ، وأثار ، في قوة ، المشاكل الفلسفية ، وأجاب عليها ؛ ولم يكن للدين في عهده علم بالتراث اليوناني الخاص بالإلهيات ، أو بالنفس ، أو بالأخلاق .

على أن سابقه : أثاروا المشكلات نفسها ، وأخذوا يجيبون عنها . ومن قبل كل ذلك ، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات ، والأخلاق ، والنفس والقدر ، وأفعال العباد .

— ٢ —

الاتجاهات الفلسفية

وجدت في البيئة الإسلامية منذ نشأتها

والواقع : أننا إذا استعرضنا التاريخ الفكري في الأماد البعيدة ، أو في العصور الحديثة ، فإننا نجد في كل أمة من الأمم ، متبعية كانت أو متحضرة ، ثلاثة اتجاهات تعمل في آن واحد :

١ — إننا نجد الماديين ، الذين يرون ، على حد تعبير الغزالي : « أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً . »

٢ — ونجد الاتجاه العقلي ، الذي يرى : أن مشاكل ما وراء الطبيعة ، ومشاكل الأخلاق : مشاكل الدنيا ومشاكل الآخرة ؛ إنما يحلها ، العقل بأقسطه وبراهينه ومنطقه .

٣- والاتجاه الثالث : هو الاتجاه الروحي أو الإلهامي ، أو البصري ،
الذي يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق : تتأق لنا المعرفة
بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى ، ولن تتأق المعرفة الصحيحة
الحقيقة في ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق ، حسب ما يرون ، إلا عن
طريق هذا الاتصال .

هذه الاتجاهات الثلاثة : توجد في كل أمة ، على تفاوت فيما بينها
يتأرجح ارتفاعا وانخفاضاً ، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية .
وهذه الاتجاهات الثلاثة : وجدت في الأمة الإسلامية ، منذ تكونها ،
ولسكنها لم تظهر ظهوراً بيناً إلا في عهد الاستقرار .

ولأن الدولة الإسلامية كانت متشعبة بالفكرة الدينية ، وكان الخلفاء ،
وأمرأ المؤمنین : بهمهم ألا تشيع المبادئ الهدامة في حجر الدولة
الإسلامية ، فإن الاتجاه الأول لم يظهر ظهوراً قوياً ، ومع ذلك
فإنه كان موجوداً .

واستعمال كلمة : "زنديق" و "وزنادقة" : لم يكن نادراً في العصر
الأموي ، وإذا لم تكن الكلمة عربية أصيلة ففي اللغة العربية ما يعادلها
وهي كلمة : "ملحد" ، وكلمة : "دهرى" .

ولم تكن علة هذا الاتجاه ، ترجمة الفلسفة اليونانية ، فقد كان موجوداً
في العرب قبل الإسلام ، ثم وجد بعد الإسلام ، كما وجد ، وكما هو موجود
في كل أمة من الأمم .

وقد حكاه القرآن عن طائفة في الجزيرة العربية كانت موجودة
قبل الإسلام .

وكان من حكمة القرآن : أن ساق رأيهم في نسق بديع من البيان ، مقدمة
لرأيهم بمقدمات تشعّر شعوراً بيننا : أن من حاد عن جادة الصواب إنما يخذل
لهوى في نفسه لا المنطق والتبصر ، ثم أعقب الرأى بالفكرة الصحيحة
وأرشد إلى أن حجّتهم على ما يدعون : لا تتصل بالمنطق ولا بالتفكير ،
وإنما هي أشبه شيء بعث الأطفال ، يقول الله تعالى مخاطباً رسوله الكريم :
« ثم جعلناك على شريعة من الأمر ، فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين
لا يعلمون . إنهم لن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شيئاً ، وإن الظالمين بعضهم
أولياء بعض ، والله وليّ المتقين . هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم
يوقنون . أم حسب الذين اجترأوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا
وعملوا الصالحات سواء بحياهم ومماتهم ؟ ! ساء ما يحكمون . ١ . وخلق
الله السماوات والأرض بالحقّ ولتُجزى كلّ نفس ما كسبت ، وهم
لا يظلمون . أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ، وختم على
سمعه وقليه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله ؟ !
أفلا تذكّرون ؟ ٢ . وقالوا : إنّه هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا
وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إنّه هم إلا يظنون . وإذا
تخلّى عليهم آياتنا بينات ، ما كان حجّتهم إلا أن قالوا : أوتوا بآبائنا
إن كنتم صادقين . قل الله يُحييكم ، ثم يُميتكم ، ثم يجمعكم إلى يوم
القيامة لا ريب فيه ، وإن كنّ أكثر الناس لا يعلمون . والله ملك
السماوات والأرض ، ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون . » (١)

أما الاتجاه الثانى والثالث : فقد وجدا منذ عهد مبكر : لقد وجدا منذ عهد الفترات الأولى لتكوين الدولة الإسلامية وكان الاضطراب فى البيئة ، الذى انتهى بالفتنة الكبرى بين الصحابة ، من أهم العوامل فى نموها .

هذه الفتنة جعلت الانصار المتحمسين فى كل فريق يتصارعون بالمنطق والبرهان والحجة ، كما يتصارعون بالسيف والرمح والسنان ، وجعلتهم يؤولون القرآن ويفسرونه على ضوء ما يؤمنون به من مبادئ .

وهذه الفتنة نفسا وجهت طائفة أخرى من المسلمين إلى الاعتزال ، والزهد ، والاتجاه الروحى ، وتنسم الحق والمعرفة عن طريق العبادة ، والتقوى ، والتأمل .

أوجدت هذه الفتنة ، أذن ، نُمواً فى الاتجاه العقلى ، ونمواً فى الاتجاه الروحى ، ولكنها لم تكن العامل الوحيد فى هذين الاتجاهين ، بل هى ، فى رأينا ، لم تكن العامل الأساسى الاصيل ، فالعامل الأساسى الاصيل فى رأينا ؛ هو القرآن .

لقد كانت تلاوة القرآن مما يتعبد به والقرآن دعوة واضحة إلى الاتجاه الروحى ، وهو وإن كان يدعو إلى الجهاد ، وإلى السيادة والسيطرة على العالم : من أرضه وسمائه ، وجباله وبحاره ، فإنما دعوته لذلك من أجل إعلاء كلمة الله ، وحتى يكون الدين كله لله .

فالقرآن دافع قوى ، إلى السلوك الذى يرضى الله ورسوله .
وليس القرآن ، فى ذلك ، بدعا من الأديان ، فكل دين موحى به

من السماء إنما هو كذلك ، ولا يعنيننا هنا الاستفاضة في هذا الأمر البديهي .

ولكن البحث في القرآن : اضطر المسلمين اضطراراً ، إلى استعمال عقولهم ، فهو يبحث على النظر والتأمل ، وعدم أخذ الأمور تقليداً واتباعاً للأجداد والأسلاف ، ويسخر من هؤلاء الذين مثلهم كمثل الخمار يحمل أسفاراً ومن هؤلاء الذين يقولون : «إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وأنا على آثارهم مقتدون» .

ويعقب على قولهم ، فيقول ، ساخرأ .
«أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ؟»
يدعو القرآن إلى التثبت :

يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فستبينوا
وفي قراءة أخرى . «فتثبتوا» .

وليس بنادر تلك الآيات التي تحت عدم اتباع الظن :
«إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» .

ويمكننا أن نقول بعد ما سبق : إن الحضارة الإسلامية استكملت منذ نشأتها تقريباً ، البذور الأولى للاتجاهات الفكرية ، وإن هذه الاتجاهات الفكرية أخذت - على تفاوت فيما بينها - تتطور وتنمو تبعاً للعوامل الداخلية : اجتماعية كانت أو دينية ، التي وجدت في البيئة الإسلامية .

ومن المعروف أن هذا النمو والتطور : إنما كان بطيئاً في المبدأ ؛ لانشغال الأمة الإسلامية بتوطيد دعائمها ، كدولة .

ولما بدأت حالة الاستقرار ، في أواخر الدولة الأموية ، وأوائل الدولة العباسية ، أخذت هذه الاتجاهات تنمو وتتطور بسرعة ، مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريباً .

على أننا نريد شيئاً من التحديد : إن حديثنا هنا مقصور على الناحية الفكرية النظرية ، أو بتعبير آخر : على الإلهيات والأخلاق .

ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا في أيام المأمون^(١) وفي هذه الفترة كان هناك معتزلة ، وصوفية ، ونصيون ، وملحدون ، يتصارعون فيما بينهم صراعاً لا هوادة فيه .

ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق . ونقولها في صراحة تامة ، وفي بساطة كاملة :

إنه لو تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم ، ولو لم تترجم عقائد الفرس ، أو الأفكار الصوفية الهندية ، لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعياً ، حتى بلغت نهاية الطريق ، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق : العقلي والروحي والمادى ، نهاية ينتهى إليها .

(١) إن نقل السكتب في الدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد ، أى من ١٣٦ هـ إلى ١٩٣ هـ : كان مقصوداً أغلبه : على السكتب الطبية ، وشيء من السكتب المنطقية ، وكتب الهندسة ، على ما كانت تقنضيه حاجة الناس في ذلك الوقت .

وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام وانتشار مذاهب المعتزلة .
سأنبأنا : المذاهب الفلسفية .

انحراف مؤرخي الفلسفة الإسلامية

عن المنهج الصواب

والمنهج الصحيح ، إذن ، في دراسة الفلسفة الإسلامية : هو التدرج من التفكير الإسلامي ، خطوة خطوة ، والسير معه ، درجة درجة ، دون التعصب لفكرة معينة .

ولكن أكثر المؤلفين في الفلسفة الإسلامية تعصبوا — متعمدين أو غافلين — لفكرة معينة ، هي : أن الفلسفة الإسلامية : تقليد للفلسفة اليونانية ، أو الفلسفة اليونانية ، مكتوبة باللغة العربية .

وحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة ، واستدعى الأستاذ : « سانتلانا » لتدريس المذاهب الفلسفية ، بدأ دراسته بتلخيص الفلسفة اليونانية ، وجزم ، منذ مبدأ دراسته : أن العلوم الإسلامية مؤسسة ، منذ بدء بشأتها على علوم اليونان ، وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان . . .

تعصب الأستاذ « سانتلانا » ، إذن ، منذ محاضراته الأولى ، لفكرة معينة ، ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سيسلكه ، ولم يجعل هذا الاتجاه ، قابلاً للاحتمال ، أو الأخذ والرد ، وإنما أطلق الأمر إطلاقاً عاماً وجزم به في صورة لا يستسيغها العلم الدقيق .

ثم أخذ ، معتمداً على القضية التي أطلقها ، يتلمس أية ناحية من نواحي

التشابه بين الأفكار الإسلامية والأفكار اليونانية ، فيجعل أصلها يونانياً ، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان .

وذلك نمط من البحث لا يسير فيه إلا المتعصبون ؛ إذ أنه ، في مناهج البحث الدقيقة ، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق ، أمور ، منها أن يثبت ثبوتاً يميناً :

١ - التشابه ، أو التطابق التام بين الفكرتين .

٢ - أن يثبت ، بطريقة لا لبس فيها ، أن الأخير قد تلقن . مباشرة

— سواء بالتلمذة ، أو بوساطة المکتب — عن السابق .

٣ - ومن أهم الشروط : ألا تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة في اللاحق ، أى : أن تكون في اللاحق طبيعة التقليد ، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية ، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقايد^(١) .

(١) عالج الفيلسوف الفرنسي الكبير : هنرى برجسون هذه المشكلة التي يتورط فيها ، بصفة عامة ، كثير من مؤرخي الفلسفة ، عالجها بمنطقه الرصين ، وأسلوبه الفذ ، وخبرته الشاملة ، ودراسته العميقة للمذاهب الفلسفية ، وعالجها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف . ونحن نلخص هنا رأيه ونهديه إلى مؤرخي الفلسفة عندنا . وإلى الكاتبيين عن العبقرية : علمهم يشوبون إلى شيء من الاعتدال ، يقول الفيلسوف :

إن مؤرخي الفلسفة ينظرون ، عادة ، إلى البناء الخارجى للذهب الفلسفى ويفرحون بأن يقولوا لأنفسهم - بعد دراسة الفيلسوف - : « إننا نعلم مصدر =

ومن البين : أن الأستاذ « سائنلانا » لم يراع كل هذه الشروط ؛ ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان وعلومهم ، وأوهامهم : كانت أساساً للعلوم الإسلامية ، منذ بدء نشأتها .

= المواد الأولية التي تكون منها مذهبه ، ونعلم كيف تم البناء ، ونرى ، في المسائل التي عرضها ، الأسئلة التي كانت تثار حوله ، ونعثر ، في الحلول التي يقدمها ، على عناصر الفلسفات السابقة له أو التي عاصرت ، فهذه الفكرة أمده بها فلان ، وتلك استمدها من ذلك ، وهكذا لانستريح حتى نمزق المذهب إلى خرق زاعمين أنها هي التي كانت هذه الحلة التي نعجب بها .

بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب ، وحينما نعيد هذه القراءة أيضاً لنستقر في فكر الفيلسوف بدلاً من أن نلف حول مظهره الخارجي ، فإننا نرى أن مذهبه يتخذ وجهاً آخر ، ونرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها في بعض وتنصهر كلها في نقطة واحدة . هذه النقطة هي : جوهر مذهب الفيلسوف ، وهي أساسه ، وهي روحه ، ونرى حينئذ - أن مهمتنا في الواقع - إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته - إنما هي الاقتراب من هذه النقطة ما أمكن .

وهذه النقطة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أي يوضحها : فهو يكتب عنها ثم يرى أنه لم يعبر عنها في دقة فيعود إلى الكتابة من جديد : علّه يكون أكثر توفيقاً في المرة الثانية منه في المرة الأولى . وهكذا يستمر طيلة حياته ، ولا هم له إلا محاولة لإيجاد الانسجام بين هذه النقطة البسيطة التي يشعر بها وبين الوسائل التي لديه للتعبير عنها :

كيف بدأت هذه النقطة في شعوره ؟

إنها بدأت بالنفي والانكار . إن الفيلسوف في مبدأ أمره منكر أكثر =

مع أن نشأة العلوم الإسلامية ، يمكن أن يقال : إن أسسها ومبادئها :
تدرجت ، تكوناً ووضعا ، منذ بدء الإسلام نفسه ، أى أساسها كان :
الوحي نفسه .

== منه مثبتا ، وناف أكثر منه مصدقا ، ونائر أكثر منه مسلما .

ولعلنا نذكر جميعا : كيف كان يعمل الروح الذى سيطر على سقراط : لقد كان
يوقف إرادة الفيلسوف فى لحظة معينة ويمتنعه عن العمل أكثر مما كان يحدد له
ما يجب عمله . وإنه ليخيل إلى أن شعور الفيلسوف يسلك فى أحيان كثيرة - فيما
يخص التفكير النظرى - مسلك الروح الذى سيطر على سقراط بالانسياق للجانب
العملى : فكسيرا ما يجد الفيلسوف نفسه أمام آراء تصادف القبول العام ،
ونظريات تبدو مؤكدة ، وأقوال يعتبرها الناس علمية ، بيد أن شعوره يهمس
فى أذنه بكلمة : مستحيل... مستحيل ، حتى ولو تكاثفت كل الأسباب والظواهر
على أن ذلك حق ثابت ... مستحيل ، حتى ولو كان الجميع يؤمنون
بأنه يقينى ...

ويبدأ الفيلسوف أول ما يبدأ - بإنكار الكثير مما تعارف الناس على
أنه صواب ، وتزييف ما يرى الوسط الذى يعيش فيه أنه حقيقة .

وما من شك فى أن المشاكل التى عنى بها الفيلسوف هى المشاكل التى أثبتت
فى عصره ، وأن العلم الذى استعمله أو نقده كان علم زمنه ، وأنه يمكننا
أن نعثر فى النظريات التى يعرضها على كثير من الآراء التى لمعاصرة
أو لاسبقه ...

وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك !! إن الإنسان إذا أراد أن يشرح
الجديد وينشره لا بد له من أن يعبر عنه معتمدا على القديم ، مستخدما المشاكل ==

والعلوم الإسلامية ، إذا أطلقناها ، كانت : عقيدة ، وشريعة ، وأخلاقاً كانت تفسيراً للقرآن ، وشرحاً للحديث ، وجدلاً حول العقيدة التي نزل بها الوحي ، وكانت : اتحافاً روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من

= التي سبق عرضها ، والحلول التي عولجت بها ، وباختصار الفلسفة والعلم اللذين كانا في عهده . . . إن ذلك - فيما يخص كبار المفكرين - إنما هو المادة التي يضطرون إلى استخدامها لينخلعوا على فكرهم صورة مفهومة . . .

ولكننا نخطئ الخطأ كله حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب بينما هي لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب ، وسيلة فحسب :

وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التي تلفت نظرنا ، ومن أوجه التقارب . . . كل ذلك حق ، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهر خارجياً ، أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شيء آخر . إلى الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئاً واحداً ، ولقد استنفذ جهده في محاولة التعبير عنه - بشتى الصور - في دقة .

ثم يختم الفيلسوف : برجسون كلمته بهذه الفكرة الجريئة الحاسمة : « كان من الممكن أن يحيى الفيلسوف قبل زمنه الذي عاش فيه أو بعده بعدة قرون ، وكان من الممكن أن يعالج فلسفة أخرى وعلا آخر ومشاكل من نمط مختلف ويستعمل تعبيراً من نوع آخر ، وكان من الممكن أن لا يكون أى فصل مما كتب على ما هو عليه . . . ومع كل ذلك كان يقول نفس الشيء وما كان يتأتى بحال أن يختلف روح المذهب ولا جوهره .

إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود ، وأكثر ما يمكن أن يقال : إنه يصل إليها ، ١ هـ .

القرآن ، ومن السنة ، ومن التأسى بالرسول ، صلوات الله عليه .

وإذا أردنا شيئاً من التمثيل الواقعي ، فإننا نقول ، في الاتجاه الروحي .
إن أباذر الغفاري لم يدرس الأفلاطونية الحديثة ، ولم يدرس اشتراكية
أفلاطون ، ولم يتخذ ذلك أساساً لدعوته .

وأهل الصفة: لم يتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة أو على الفيثاغورية ،
فيتخذوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً وسنناً .

ونقول في ناحية التشريع : إن سيدنا معاذاً ، أو سيدنا عمر ، أو سيدنا
علياً ، أو الإمام مالكاً لم يدرسوا نظريات اليونان ، حتى يتخذوها أساساً
لفتاءواهم وأحكامهم .

والبحث في القدر وفي غيره من المشاكل الكلامية : كالبحث في
الذات الإلهية . . . نشأ منذ عهد مبكر في الإسلام ، بل لقد تجادل الصحابة
في حياة الرسول نفسه في هذه الأمور ، ولم يكونوا في ذلك منغمسين
في شرح وتفسير أفلاطون وأرسطو ، واستمر الحديث والجدل ، في مسائل
الكلام هادئاً بطيئاً ، أو عنيفاً سريعاً إلى أن نشأ واصل بن عطاء ،
وعمر بن عبيد ، فنظماه ونسقاها ، وكونا فيه مذهباً على شيء كثير من النضج
العقلي ، ومع ذلك فإن الفلسفة اليونانية : من إلهيات وأخلاق لم تكن
قد ترجمت بعد .

آريون وساميون

ونزعة ، سانتلانا ، إنما هي نزعة مواطنيه الغربيين .

والنزاع بين الشرق والغرب قديم ومستمر ، وهو ليس نزاعاً حربياً فقط ، إنما هو نزاع فكري أيضاً .

والغرب يريد أن يقلل من شأن الشرق ما أمكن ليسود هو ويستعلى .

وكما استعمل في سبيل السيادة المادية ، الوسائل المادية ، استعمل أيضاً

— لإضعاف الروح المعنوية في الشرق — الوسائل الفكرية .

وبدأ المزيّفون للحقائق في الغرب ، يقسمون الجنس البشرى

إلى نوعين كبيرين :

النوع الآرى ، ويتمثل خير ما يتمثل في أوربا ، وخصوصاً شمالها .

والنوع السامى ، ويتمثل خـير ما يتمثل في الشرق الأوسط

وفي الجنس العربى .

ثم أخذ الغربيون يتخيلون خصائص وءيزات لكل نوع . وانتهى

بهم الوهم إلى أن الجنس الآرى : مبتدع مبتكر مخترع .

وأن الجنس السامى : تابع مقلد : هو بطبيعته كذلك ، وهو كذلك

الآن ، وسيكون كذلك أبداً .

والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة : أنه لم يكن للشرق فلسفة في الماضى ،

لأن الفلسفة ابتداع واختراع وتنسيق ، وذلك من خصائص الجنس
الآرى ، وليس للشرق فلسفة فى الحاضر ، ولن يكون للشرق فلسفة
فى المستقبل .

وما سئى : فلسفة إسلامية إذن ليس إلا تقليداً ومحاكاة لليونان !!
هو إذن فلسفة يونانية مكتوبة بلسان العرب .

وتبنى "رينان" هذه الفكرة فى أواخر القرن التاسع عشر ، وتزعم
الدعوة لها ، وكان "رينان" ذا شخصية جارفة ، وأسلوب قوى ، واضطلاع
واسع ؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ فى نشر الفكرة ورواجها .

وأيد المستعمرون الفكرة بحاهمهم وبماهم ، وأضفت دعايتهم عليها بريقاً
كالسراب ، يوهم بأنها حقيقة .

وأيدها أعداء الإسلام على وجه العموم ، فأخذت مجراها ، وسارت
شرقا وغربا ، حتى لقد كادت ، فى فترة من الفترات ، أن تلبس صورة
الحقيقة المطلقة .

وأخذ دارسو الفلسفة الإسلامية ، من الغربيين ، يبدءون بموجز عن
الفلسفة اليونانية ، ويأعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين :
دجلة والفرات ، أو فى غير ذلك من الأماكن كان موطناً للثقافة اليونانية ،
وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية .

لقد تحدث ديبور عن هذه المدارس ، كما تحدث عنها سانتلانا ، كما جعل
جميع الغربيين حظاً وافراً فى تأليفاتهم للإدشادة بقيمة التراث اليونانى وفضله
على التراث العربى .

تأريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية

ومن المتصور أن يكون ذلك موجوداً في الغرب ؛ فالغرب تسيطر عليه فكرة السيادة على الشرق بابتمرار وهو يتخذ دائماً كل الوسائل للتقليل من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ! !

ولكن الذى ليس بمفهوم ولا بم تصور ولا بمسئاع : أن يجارى الشرقيون الغربيين ، حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية .

وبين أيدينا الآن بضعة كتب في الفلسفة الإسلامية ؛ تنحو كلها نحو المنهج الغربي : إنها تبتدىء ، هى الأخرى ، بالتحدث عن الفلسفة اليونانية ، ويشرح آراء الطبيعيين الأوّل ، وآراء المدارس التى سبقت سقراط . ثم تستفيض فى شرح آراء أفلاطون ، وأرسطو ، ومنها ما يتوسع ، على الخصوص ، فى شرح الإفلاطونية الحديثة .

خطأ وتعسف ومجازفة

والمؤلفون الذين يفعلون ذلك - سواء كانوا شرقيين أو غربيين - ليسوا على صواب منهجى ؛ لأنهم :

١ - إنهم يحصرون أنفسهم فى إطار محدد ، وهو القول - لا مناص -

بالتقليد والتأثر والمتابعة ، ويكون همهم - كل همهم - أن يثبتوا التقليد والمتابعة والتأثر في كل مسألة يتحدثون عنها .

٢ - إنهم يضعون القارىء ، مباشرة ، ولأول الأمر ، تجاه فكرة معينة ، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى ، وهو إما أن ينكر عليهم منهجهم ، فيلتمس ، باستمرار ، نقض آرائهم ، ولو كان بعضها صحيحا ، أو يتابعهم في منهجهم ، فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء .

والواقع : أن من يبدأ التأليف في الفلسفة الإسلامية ، بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية ، أو عن مدرسة من مدارسهم : فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محدودة ، وسحب بذلك ثقة الناس به ، كباحث .

وإذا تعصب الإنسان لفكرة ، فإنه يتعسف - لا محالة - في إثباتها : ومن هنا كان هذا المظهر التعسفي الذي نراه عند كثير من كتبوا في الفلسفة الإسلامية .

واستعمال كلمات : التقليد ، والتلفيق ، والاختزال ، التي نراها منشورة في هذه الكتب بغير حساب : هي مظهر من مظاهر هذا التعسف . وزيد أن يضرب الآن مثلا أو مثلين زيادة في التوضيح لفكرة التعسف هذه :

إن النفس الإنسانية : إما أن تكون - بحسب الاحتمالات العقلية - خالدة ، وإما أن تكون فانية ؛ وليس هناك رأى ثالث ، ولا مناص من أن يقول المفكر بهذا أو ذاك .

فإذا ما قال أحد فلاسفة الإسلام بأن النفس خالدة ، وهي الفكرة

التي نشئ عليها طفلاً، ويافعاً، وشاباً . . . سارع مؤرخو الفلسفة ، وقالوا :
إنه أخذها عن أفلاطون .

وإذا انحرف به تفكيره فقال بأن النفس فانية ، سارع مؤرخو الفلسفة ،
وقالوا بأنه أخذها عن أرسطو .

وإذا قال أحد فلاسفة الإسلام : بأن صفاء النفس وشفافيتها : يؤدي
إلى اتصالها بالملا الأعلى ، سارع مؤرخو الفلسفة - ساحمهم الله - إلى القول
بأنه أخذها عن أفلاطون ، أو أخذها عن الإفلاطونية الحديثة .

فإذا ما أنكر ذلك سارعوا فقالوا : إنه يتابع أرسطو .

ولكن المسألة أضخم من ذلك ، والتعسف يبلغ منهته ، حينما يتحدثون
عن الثقافة الإسلامية ككل :

إنهم ، إذن ، لا يتلمسون ولا يتعسفون فحسب ، وإنما يجازفون
ويتهورون :

فالتصرف الإسلامي - زعموا - نتيجة لثقافة أجنبية دخلت في الإسلام ،
والفلسفة الإسلامية : ليست إلا تقليداً للفلسفة اليونانية ، والتشريع
الإسلامي : يستمد من التشريع الروماني . . .

والغريب في الأمر : أنهم ينقسمون فرقة تتجادل في المصادر والمنابع
كأنهم يعتقدون : أن القراء يأخذون آراءهم مأخذ الجد ، ويعتبرونها
بحثاً علمياً صحيحاً .

ولنضرب مثلاً يوضح : إلى أي مدى يبلغ الاستهتار العلي :

فالزهد والتصوف : أثران للقرآن ، والحديث ، ولحياة الرسول الشخصية .

ومع بداهة ذلك ، فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين . يأخذون
في الجدل حول مصدر الزهد والتصوف في الإسلام :

يراه بعضهم في المسيحية ، ويراه آخرون : في الديانة الفارسية ، وقوم
يرون أثرا من آثار العقائد الهندية ، وآخرون : يرون أصوله
في الأفلاطونية الحديثة . . .

ثم يتجادلون ، ويصطنعون مظهر الجد في جدلهم ، ويتسرب الجدل حول
هذه المنابع والأصول ، من الغرب إلى الشرق فيتجادل الشرقيون أيضا ،
حول أصول التصوف ، ومنابعه ومصادره الأجنبية عن الإسلام .

وفي حميا الجدل ، وفي فورة المناقشة : تناسى الحقائق الثابتة ، وهي :
أن الزهد كان منذ ظهور الإسلام ، وأن التصوف نشأ مع الإسلام ؛
وأن التشريع وجد مع القرآن ، وأن كل هذه المسائل كانت في القرآن
وبالقرآن ، وكان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ؛ مثلا حيا لتطبيقها ؛ وكذلك
كان شأن الكثير من أصحابه .

أنهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين

إن الباطل كان زهوقا . . . ثم تنهار النظرية المزيفة التي كانت الأساس
لكل هذا الباطل ، وهي نظرية التفرقة في الخصائص والمواهب والصفات ،
بين جنس سامي وجنس آري . وكان انهيارها على أيدي الغربيين أنفسهم

ومن الحق أن تقول إن إنبيارها لم يكن على أيدي المستشرقين ومن لف لفهم من رجال الاستعمار وأذنا به ، وإنما كان على أيدي رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده .

وذكر هؤلاء الغربيون الأسباب في نشأة النظرية الزائفة ، وترجع هذه الأسباب ، في نظرهم ، إلى العواطف ، والتعصب ، والهوى .

ونحن نضيف إلى ذلك : أن الاستعمار ، والعداوة ضد الإسلام كانا سبباً في رواجها وانتشارها .

وإذا ما انهارت النظرية من أساسها ، فقد أنهار ما بنى عليها من زيف ومن باطل .

كتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالا بعنوان : « آريون وساميون » ترجمته مجلة المقتطف ونشرته في يونية سنة ١٩٤٤ . يقول الكاتب :

« وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد ، بل هي ناحية جديدة من مذهب سرى في خلال القرن التاسع عشر .
مؤداه :

أن بعض طوائف من الناس للاحق منزل ، في أن تسود الطوائف الأخرى .
ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزي : دانيال ديه فوا : مؤلف رواية : « روبننس . كروزو » ، بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل ، أن يهبط إلى السخرية من مثل هذا الرأي الذي يرمى إلى تبوؤ سلالة معينة المسكنة العليا في تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المسكنة خاصة بها ، من طريق الوضع الإلهي .

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها في الطبيعة البشرية ، فتطغى على صوت العقل ونوازح المنطق :

فتبدو نظرية التفوق العنصرى ، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى فى خلال عصور التاريخ... مع أن العقل والعلم : لا يؤيدان الأركان الواهية التى تقوم عليها .

ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة ، أو هذه النزعة من جديد ، بعد ما كنا قد ظننا أنه قد قضى عليها فى أواخر القرن التاسع عشر .

ونظرية التفوق النوردى : هى فرع من نظرية التفوق الآرى : أى تفوق الشعوب الآرية التى كان زعيمها : ذلك الأراستقراطى الفرنسى : الكونت جوزيف آرثر دى جوبينو المتوفى سنة ١٨٨٢ م .

فـ «جوبينو» هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها : هى التى خلقت كل ماله قيمة فى الحضارة وحافظت عليه .

وفكرة وجود سلالة آرية : إنما نشأت عن تشابه اللغات الهندية الأوربية ، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد واحد هو : اللغة الآرية .

والقول بتفرع اللغات الهندية الأوربية من اللغة الآرية : قول له سند صحيح .

أما ما ذهب إليه جوبينو : من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية الأوربية : يقتضى كذلك وجود سلالة آرية ، فقد كان وهما من الأوهام .

فلما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم ، أسندت إليها جميع الفضائل . وقيل : إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه .

وقيل : إن النورديين هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوروبا في القديم ، ومنهم الشعوب التيوتونية ، والانجلوسكسونية .

ومع ذلك لم يستطيع أحد من العلماء أن يأتي بسند علمي واحد على أن السلالة الآرية كانت موجودة حقيقة ، إذ ليس ثمت علاقة حتمية بين اللغة والسلالة .

فالآرية لغة ، واستعملها للدلالة على سلالة معينة ، كما يستعملها الألمان اليوم ، ليس له مسوغ علمي واحد .

• أما الشعوب النوردية . فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق ، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب ، اه^(١) .

وقد كتب الأستاذ چرچ بواسون كتابا بعنوان : ، الآريون ، عرب المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عرضا لهذا الكتاب عن مجلة الشهر الفرنسية ، نفتطف منه ما يلي :

• ونجد في الكتاب : أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية : صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى ، وما يكون لأمة أن تعترف بأن لها من النقاء حظا أكبر من حظ غيرها ، على أن هذا النقاء ليس مما يستطيع تحديده .

(١) المقتطف يونية سنة ١٩٣٤ .

ثم إن المدنية الآرية : هى أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التى شملتها هذه المدنية ؛ إذ أن كل عنصر ساهم فيها بشئائه ومعارفه على نسب متعادلة ،

- ٨ -

الرأى الصحيح هو رأى فلاسفة الإسلام أنفسهم

ليس معنى ما تقدم : أننا نريد نفي كل أثر للفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية : ذلك مالا يقول به منصف . ورأينا فى الموضوع هو رأى الباحثين الذين لا يحملهم التعصب - أيا كان - على قول أو رأى يجافى الحقيقة . والواقع أن فلاسفة الإسلام أنفسهم ذكروا القول الفصل فى الموضوع الذى نحن بصدده : ذكروه فى أسلوب جميل مهذب رقيق ، يليق حقيقة بالمستوى النابه الذى وصلوا إليه . ونحن نذكر فى هذا الصدد رأى الكندى ورأى ابن سينا ، ثم نستخلص منهما الفكرة المستقيمة عن هذا الموضوع .

يقول الكندى :

ومن أوجب الحق ألاّ نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديّة ؟ ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سُبُلًا وآلات مؤدّية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، ولا سيما إذ هو بين ، عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحقّ - بما يستأهل الحقّ -

أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم
إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ،
فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك
شيءٌ له قدر جليل .

فينبغي أن يعظمُ شكرُنا للآتين بيسر الحق ، فضلاً عما أتى بكثير من
الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحَقِّيَّة الخفية ،
بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سُبُل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع
لنا مع شدة البحث في مددنا كلها - هذه الأوائل الحَقِّيَّة التي بها تخرجنا إلى
الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السابقة
المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب
وإثارة التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد . وإن اتسعت مدته ،
واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وأثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة
البحث وإلطاف النظر وإثارة الدأب في إضعاف ذلك من الزمان ،
الإضعاف الكثيرة .

ويقول : « فحسن بنا - إذ كنا حراساً على تتميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك -
أن نلزم في كتابنا هذا ، عادتنا في جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قال
القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أفصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه
السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة
الدمان وبقدر طاقتنا : »

ويقول ابن سينا :

« وبعد فقد نزعنا المهمة بنا أن نجمع كلاماً فيها اختلف أهل البحث فيه ،
لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولا نبالي مفارقة تظهر
منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع
منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين
أن الله لم يهد إلا أياهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم » يريد به
أرسطو ، في تنبيهه لما نام عنه ذوهه وأستاذوه ، وفي تمييزه أقسام العلوم
بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في
كثير من الأشياء ، وفي تفتنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم : وفي
إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وهذا أقصى ما يقدر
عليه أنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد .

ويحق على من بعده أن يلهموا شعته ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه ويفرغوا
أصولاً أعطاهم . فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ،
فذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره
فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها
ما استحل أن يضع ماقاله الأولون موضع المقتدر إلى مزيد عليه ، أو إصلاح
له ، أو تنقيح إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به . ولا يبعد أن
يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم . وكان الزمان الذي اشتغلنا
فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة

التفطن لما أورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالنقط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفا حرفا فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف . ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقتهم بالتعصب ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تحبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل ، .

كما سبق نرى أن السكندى ، يشكر الفلاسفة الذين سبقوه ، ويعترف بأنهم قصروا عن بعض الحق ، ويعتذر عنهم فى تقصيرهم هذا ، ذلك أنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق ؛ وإنما كل ما يمكن أن ينال الشخص فى حياته بجده وجهده شيء يسير من الحق ، بل بعض الناس ، رعم جده وجهده لم ينل منه شيئاً .

وطريقته التى يصرح بها : إنما هى دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية فينبى منها الباطل ، ويقر الحق ويتمم ما قصروا عنه ، ويضع لبنه فى الصرح الذى تحاول الإنسانية ، منذ نشأت ، بناءه وتشبيده .

وابن سينا : استعرض كلام السابقين حرفا حرفا ، حتى تبين الحق فيه والزائف ، ثم أكمل ما أراداه السابقون أو لم يصلوا إليه فقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه .

هناك إذن : آراء السابقين ، وفيها حق وباطل ، وفيها قصور ونقص ؛

وهذه الآراء غربلها فلاسفة الإسلام ، واستبقوا حقها ونفضوا أيديهم من باطلها ، ثم أكملوا ما يحتاج إلى التكملة ، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة ، وجددوا ، وابتكروا : فكانت الفلسفة الإسلامية .

ولقد كتبنا من قبل في هذا الموضوع نفسه ، ونورد منه فقرة زيادة في الإيضاح :

« أما الرأي الذى نراه ، وهو الرأى الذى يقره كل منصف ، ولا يجد مناصا من اعتناقه ، فهو الرأى الذى تحدث به « الكسندى » ، فليسوف العرب ، وتحدث به ابن سينا وغيره أيضا .

يرى هؤلاء : أن الحق لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد بالبحث والدراسة ، مهما طال عمره ، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال مهما جد في البحث والتحصيل ، وعشاق الحقيقة يتابعون البحث منذ أن وجدت الإنسانية : فيصلوا بالتالى إلى بعض ما يجاهدون فى الوصول إليه . والحق إذن يتكشف شيئاً فشيئاً . وهو أعز منا لا من أن يسفر القناع لكل طارق مهما بلغ من العبقرية .

لقد كشف القناع عن جزء من الحق فى الأزمنة القديمة . ويجب أن نشكر الذين جاهدوا فى سبيل ذلك على حد تعبير الكسندى .

ولكن لا يزال يحيط المساتير ضخاً شامعاً ، بل إنه كلما تمكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساتير .

والموقف الصواب : ألا يبنى الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة ؛ وإنما ينظر فيم ترك الأوائل من آراء .

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ما هو متهاافت دناحرف عن الطريق وضل ،
ووجد فيها ما أصله ثابت : قد شيد على أسس متينة فأصاب الحق ،
ووجد من جهة ثالثة نقصا ومجهولا .

فهو إذن ، كباحث وراء الحق ، يأخذ الحق الصراح ،
ويهدم الزيف والباطل .

ويدنى ما لم يتم بناؤه .

ويجاهد في الكشف عما يزال مجهولا .

هذا ، فيما يرى الكندي وابن سينا وغيرهما : موقف الإسلاميين
من الفلسفات القديمة : نظروا فيها ، فانتقدوا منها الباطل ، واعتنقوا الحق ،
وساهموا في تكملة صرح الحق ، على قدر طاقتهم

يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده بحق :

« فهمما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم
أو عاصرهم ، فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ، ولها مكانتها في نظام
واسع ، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة ، بل من حيث صورتها الخاصة ،
وعلاقتها بغيرها ، ووظيفتها في جملة البناء الفكري عند أصحابها .

ويجب على الباحث أن يراعى ذلك ، لأنه ليس في تاريخ الفكر
الصحيح تقليد ، فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسى خالص ،
ولا فيلسوف أفلاطوني خالص .

والفكرة الفلسفية ، عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل
في نظام فكري جديد : تتغير من وجوه شتى ؛ وهى في هذه الحال ليست
ملكاً لأهلها الأولين . بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية

لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفي ، اه^(١) ،
« ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد » .

تلك كلمة حق ، ومن هنا كان جميلاً أن يعترف الأستاذ : دوجا بالوضع
الصحيح ، وأن يعبر عنه ، في صورة أسئلة :
يقول الأستاذ دوجا :

« هل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا ، لم ينتج في الفلسفة شيئاً
طريفاً ، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان ؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها
الجنس العربي ، »^(٢) .

نحو الانصاف

على أن الله قد وفق رجالاً منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب
والهوى الصادرة من بني وطنهم . وتكرر القول بأنهم ليسوا من المستشرقين
ولا من أذئاب الاستعمار ، ومن أمثلة ذلك .

الأستاذ : كاردانوس ، وهو فيلسوف ورياضي إيطالي ، يقول عن
الكندي : إنه واحد من بين الاثنى عشر الممتازين في العالم .

(١) رسائل الكندي .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التهديد ص ١٣ .

ويقول الأستاذ: فلنت Flint عن ابن خلدون :
 « إن أفلاطون ، وأرسطو ، وأوجستين : ليسوا نظراء لابن خلدون ،
 وكل من عداهم غير جدير ، حتى بأن يذكر إلى جانبه ، ^(١) .
 أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية ، كسكل ، وأنها كانت إلهاماً ، ومصدراً
 وعاملاً أساسياً للحضارة الغربية ، فإننا نستسمح القراء في أن ننقل ما يلي عن
 كتاب : « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، للدكتور محمد إقبال : ترجمة
 الأستاذ عباس محمود :

يقول الدكتور محمد إقبال :

لقد كانت أوروبا بطيئة ، نوعاً ما ، في إدراك الأصل الإسلامي
 لمنهجها العلمي .

وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة .

وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب : « بناء الإنسانية » .

Making of Humanity ، الذي ألفه

بريفـولت : « Briffault » ،

يقول بريفـولت :

« إن روجر بيكون درس اللغة العربية ، والعلوم العربية ، في مدرسة
 أكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس وليس لروجر بيكون ،
 ولا لسميه الذي جاء بعده ، الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار
 المنهج التجريبي فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني ، ترجمة عباس محمود .

الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصرة اللغة العربية وعلوم العرب : هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة .
والمناقشات التي دارت حول واضع المنهج التجريبي : هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوروبية .

وقد كان المنهج العربي التجريبي ، في عصر بيكون : قد انتشر انتشاراً واسعاً ، وانكب ، الناس ، في لهف ، على تحصيله في ربوع أوروبا .
لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ،
ولكن ثماره كانت بطيئة النضج .

وإن العبقورية التي ولدتها ثقافة العرب في أسبانيا لم تنهض في عنفوانها إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام ، ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا الحياة بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوروبية^(١)
فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الأزدهار الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات ، توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون :
في نشأة تلك الطاقة التي تكبر ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة ، وفي المصدر القوى لازدهاره ، أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي .
إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ، ليس فيما قدمه إلينا من كشف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية

(١) محمد إقبال . تجديد التفكير الديني : ترجمة : عباس محمود .

بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه . .

« فالعالم القديم ، كما رأيناه ، لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم : كانت علومًا أجنبية . استجلبوها من خارج بلادهم ، وأخذوها عن سواهم ، ولم تتأقلم في يوم من الأيام ، فتمتزج أمزاجًا كليًا بالثقافة اليونانية .

وقد نظم اليونان المذاهب ، وعمموا الأحكام ، ووضعوا النظريات ؛ ولكن أساليب البحث ، في دأب وأناة وجميع المعلومات الإيجابية ، وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة ، المستمرة ، والبحث التجريبي ، كل ذلك : كان غريبًا تمامًا عن المزاج اليوناني .

ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الاسكندرية في عهدها الهليني .

أمّا ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة : لطرق التجربة ، والملاحظة ، والمقاييس ولتطور الرياضة إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية : أدخلها العرب إلى العالم الأوربي ، (١) ا هـ .

أما بعد : فإن أملنا الوحيد ، وهدفنا من كل ما تقدم إنما هو الإنصاف ، ولعل أبناء الشرق ، في تقدمهم السريع في سلم الحضارة ، يدركون مكانتهم الممتازة : فيعملوا على إظهارها ، ويتابعوا العمل للوصول إلى المساهمة الفعالة في السير بالإنسانية نحو التقدم والرقى . وبالله التوفيق

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني نقلًا عن الأستاذ فلننت في كتابه

الفصل الثالث

مرحلة الترجمة الأولى في الاسلام

هدفنا من كتابة هذا الفصل

ليس من هدفنا - في هذا الفصل - أن نستفيض في الكتابة عن الترجمة ،
ذلك أن الدين يستفيضون فيها إما أن يكون هدفهم :

١ - البيان الكامل التام لهذه المرحلة ، فيبحثون في نشأتهم ، وبواعثها ،
وتطوراتها ، والكتب التي ترجمت كتاباً أو يتحدثون عن المترجمين ،
وما ترجمه كل منهم ، وغايتهم من ذلك : مجرد التاريخ لهذه الظاهرة ،
كما فعل ذلك صاحب كتاب الفهرست مثلاً .

٢ - وإما أن يكون هدفهم من الاستفاضة : الحكم على الفلسفة الإسلامية
بأنها تقليد للفلسفة اليونانية أو اقتباس منها ، وأن نشأتها وظهورها مدينان
لما ترجم من آثار .

وما دمنا لا نهدف إلى هذا ولا إلى ذاك ، فإننا سنقتصر على إعطاء صورة
محملة موجزة ، ولكنها كافية ، عن هذه المرحلة التي يراها بعض الناس عاملاً
أساسياً في تكوين الفلسفة الإسلامية ، ونراها نحن ، عاملاً ثانوياً مساعداً .

بدء الترجمة

كان خالد بن يزيد أول من فكر في أمر الترجمة إلى اللغة العربية .
يقول الجاحظ في كتاب : « البيان والتبيين » :

« وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً ، وفصيحا جامعاً ، وجيد
الرأى ، كثير الأدب ، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء
ويزيدنا ابن النديم في كتابه : « الفهرست » ، بعض الإيضاح عن جنسية
المترجمين الذين قاموا بما أمر خالد فيقول :

« كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ ٧٠٤ م) يسمى
حكيم آل مروان وكان فاضلاً في نفسه ، وله همة ومحنة للعلوم . خطر بباله
الصنعة ^(١) ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين من كان ينزل مدينة
مصر ، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان
اليوناني والقبلى إلى العربى . وهذا أول نقل كان في الإسلام ،

وفي موضع آخر يزيدنا ابن النديم إيضاحاً عن السبب الذى جعل خالد
يعنى بترجمة كتب الكيمياء على الخصوص فيقول ،

قال محمد بن إسحاق : الذى عنى بإخراج كتب القدماء في الصنعة خالد
ابن يزيد بن معاوية . وكان خطيباً شاعراً فصيحاً حازماً ذا رأى . وهو أول
من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء . وكان جواداً يقال :
إنه قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة - فقال خالد : ما أطلب
بذلك إلا أن أغنى أصحابى وإخوانى ، إني طمعت في الخلافة فاخترت
دوني ، فلم أجد منها عرضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة ، فلا أحوج أحد
عرفنى يوماً أو عرفته ، إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة ^(٢) .

(١) كلمة الصنعة معناها الكيمياء القديمة أى تحويل المعادن الخسيسة
إلى معادن نفيسة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٣٥٤ .

الترجمة في عهد الدولة العباسية

أما الترجمة في عهد الدولة العباسية ، فإن ابن أبي أصيبعة يعطينا صورة مجملة عامة عنها ، مبتدئاً بالحديث عن الأسباب التي صرفت الدولة الإسلامية عن الترجمة من قبل :

قال ابن أبي أصيبعة :

وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا بلغتها ؛ ومعرفة أحكام شريعتهما ، حاشا صناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب ، غير منكرة عند جماهيرهم ، لحاجة الناس طرأ إليها ؛ ولما كان عندهم من الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحث عليها حيث يقول :

« يا عباد الله تداووا ، فإن الله عز وجل ، لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا واحداً ، وهو الهرم »

فهذه كانت حالة العرب في الدولة الأموية ، فلما أдал الله تعالى للهاشمية وصرف الملك إليهم : ثابت الهمم من غفلتها ، وهبت الفطن من سنتها ، فكان أول من عنى منهم بالعلوم : الخليفة الثاني : أبو جعفر المنصور . . . فكان رحمة الله ، مع براعته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة ، وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها .

ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم : عبد الله المأمون بن

الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم في مواضعه ، واستخرجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم ، وأنحفهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسططاليس ، وأبقراط ، وجالينوس ، وأقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم من الفلاسفة ؛ فاستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم بإحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما أمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم في تعلمها ؛ فنفتت سوق العلم في زمانه ، وقامت دولة الحكمة في عصره ، وتنافس أولو النباهة في العلوم لما كانوا يرون من إحضائه لمنتحليها ، واختصاصه لمتقليديها ، فكان يخلو بهم ويأنس بمنظرهم ، ويلتذ بمذاكرتهم ، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنية ، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب ، فاتقن جماعة من ذوى الفنون والتعلم في أيامه . كثير أ من أجزاء الفلسفة ، وسنوا لمن بعدهم مناهج الطلب ، ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها ، وزمان اجتماع شملها .

وقال في موضع آخر : « إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة ، علم المنطق والنجوم ؛ فأما المنطق فأول من اشتهر به ، في هذه الدولة : عبد الله ابن المقفع الخطيب الفارسي ، كاتب أبي جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي كتاب :

« قاطوغورياس »، ^(١)، « إوكتاب : « باري أرمنياسي »، ^(٢)، وكتاب :
« أتولوطيقا »، ^(٣)، وترجم مع ذلك المدخل المعروف بـ « إيساغوجي »،
لـ « فرفور يوس »، الصوري ، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة
المأخذ ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بـ « كيلة ودمنة » ،
وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . . .

وأما علم النحو فأول من عنى به في هذه الدولة محمد بن إبراهيم
الفزاري ، وذلك أن الحسن بن محمد حُمَيد المعروف بـ « ابن الآدمي »،
ذكر في زيجه الكبير المعروف بـ « نظم العقد » : أنه قدم على الخليفة المنصور
في سنة ١٥٦ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند في حركات
النجوم . . . فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية ، اه .

في عهد المأمون اتسعت الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير
من الوجهاء في تبني الترجمة والتوسعة على المترجمين . وقد سجع المأمون
كل ذلك ، وساهم بالنصيب الأوفر في تشجيع الترجمة على العموم .
وفعل المأمون ما لم يفعله السابقون ، ونعني : أنه ترجم الكتب الخاصة
بالإلهيات ، وبالأخلاق ، وبالنفس .

أما الأسباب الداعية لموقف المأمون هذا فيختلف فيها المؤرخون ،
ولعلها - مجتمعة - كانت داعية للمأمون إلى الترجمة .

من هذه الأسباب ما حكاه ابن النديم :

(١) كتاب قاطيغورياس : أى المقولات . (٢) أى كتاب العبارة .

(٣) هو كتاب : أنا لوطيقا ، وهو : أنا لوطيقا الأولى : يعنى : القياس ،

وأنا لوطيقي الثانية : يعنى : البرهان .

من أن المأمون رأى في منامه رجلا أبيض اللون ، مشربا بجمرة ،
واسع الجبهة ، حسن الشائل ، جالسا على سرير ، قال المأمون : وكأني
بين يديه قد ملئت هيبة .

فقلت : من أنت ؟

فقال : أنا أرسطو .

فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟
قال : سل .

قلت : ما الحسن ؟

قال : ما حسن في العقل .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن في الشرع .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن عند الجمهور .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ثم لا ثم

قلت : زدني .

قال : عليك بالتوحيد .

هذا السبب يراه سائقنا أشبه بالأساطير منه بالحقائق . ويرى

آخرون أنه تعبير عما يشعر به المأمون من تقدير لأرسطو .

وقد يكون السبب الذي دفع المأمون إلى الترجمة هو استعداد الخصاص

الذي ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الاعزالي .

وقد يكون السبب هو نشأة المأمون وثقافته .

ولقد دخل المأمون - في عنف - في الخصومة الخاصة بخلق القرآن ، وأصبحت المسألة بالنسبة له على أعظم جانب من الأهمية ، ومن الجائز أنه رأى أن مما يساعده على نصرته رأيه : ترجمة الكتب اليونانية الخاصة بالإلهيات ، وبالأخلاق .

- ٤ -

الخطأ في الترجمة

قال أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٠ هـ في كتابه المقابسات :
على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد .

ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، واقتنائها المعجز ، وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص .

ولو كنا نفقه من الأوائل أغراضهم بلغتهم لكان ذلك أيضاً نافعاً للتغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب .

ويسجل الغزالي هذا التحريف فيقول في كتابه : (تهافت الفلاسفة)
« ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم ، » .

ثم إنه من المعروف أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور :

(١) إتقان اللغة المترجم منها .

(٢) إتقان اللغة المترجم إليها .

(٣) المعرفة بالمادة المترجمة .

وكثير من المترجمين لم تكن تتوفر فيهم هذه الشروط بأكملها .

ولذلك : كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم ، أو بإعادة ترجمتها من جديد : كما فعل - فيما يروى - الكندي في كتاب الربوية المعزول لأرسطو فقد أصلح ترجمته .

على أن الخطأ الذى كان يقع فيه الترجمة لم يكن فى المعنى فحسب وإنما كان كذلك فى نسبة بعض الكتب الى غير مؤلفيها .

والخطأ من هذا النوع وقع فيه السريان قبل العرب . ولعل وقوع السريان فى هذا الخطأ هو الذى أثر على العرب فى تلك الناحية .

هذا الخطأ كان له أحيانا بعض الآثار الخطيرة فمثلا كتاب الربوية قد عزي لأرسطو ، فلما أطلع الفارابى على هذا الكتاب ، وأعتقد أنه لأرسطو : قام بتحرير نظريته المشهورة فى التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو معتمداً ، على الخصوص ، على هذا الكتاب .

وقع الفارابى فى الخطأ وانهارت نظريته فى التوفيق بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس لأرسطو ، وإنما هو فصول أخذت ، أو لخصت من تساميات أفلوطين ، وهو بعيد عن روح أرسطو .

الفصل الرابع

الكندى

١٨٥ - ٢٥٢ م

« فنحن نسأل المطّلع على سرائرنا ، والعالم باجتهادنا ، في تثبيت الحجّة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك ، بالحجج القامعة لكفرهم ، والهانكة لسجون فضائحهم ، المخبرة عن عوارث نحلهم المزدية ، أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا ، بحصن عزه الذى لا يرام .

وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيتنا : من نصرة الحق وتأييد الصدق .

ويبلّغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلاح والظفر ، على أصداده الكافرين نعمته ، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده . . .

الكندى

تقدير الكندى^(١)

« فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها ، .
القفطى

« وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمبصفاته ، وهى كثيرة جداً ، .
ابن نباته المصرى

« كان عظيم المنزلة عند المأمون ، والمعتصم ، وعند ابنه : أحمد ، .
طبقات الأطباء

« كان الكندى رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ،
ينظر فيها ، التماساً لكمال نفسه ، .

« ويقوم بأول محاولة لتوطيئها أو مدافعة ما يعوق قومه عن الإقبال
عليها من العصبية الجنسية والعصبية الدينية ، .

مصطفى عبد الرازق

« كان الكندى هادئاً فى حياته ، آخذاً بأسباب الاقتصاد والنظام
وسياسة النفس ، ومجاهدة شهواتها

[(١) نحن ، فى هذا الفصل ، مدينون - فى كثير - إلى الأستاذ الأكبر المرحوم
الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وإلى الأستاذ الفاضل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريد
والدكتور النابه الأستاذ أحمد قواد الإهوانى ، جزاهم الله خيراً عن العلم وأهله .

« وقد كان الرجل ، في خلقه وعقله ، من أعظم ما عرف البشر :
يقول « ده بوير ، في دائرة المعارف الإسلامية ، عند ترجمته للكندى
« إن « كوردان ، : Curdan ، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ؛
« La Renaissance رينياس ، يعد الكندى واحداً من إثني عشر ،
هم أنفذ الناس عقلاً وأنه كان في القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية ،
هم أئمة العلوم الفلكية . »

مصطفى عبد الرازق

— ٢ —

نسيبه

هو : أبو يوسف : يعقوب ، بن إسحاق ، بن الصباح ، بن عمران ،
بن إسماعيل ، بن محمد ، بن الأشعث ، بن قيس .
وقد وقف الأشعث بن قيس يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم في
الجاهلية ، أمام كسرى ، فقال :
لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ؛
وأنا غياث اللزبات .
فقالوا : لم يا أخا كنده ؟
قال : لأننا ورثنا ملك كنده ، فاستظللنا بأفيائه ، وتقلدنا منكبه الأعظم
وتوسطنا بجوحة الأكرم .
والأشعث بن قيس : أول من أسلم من أجداد الكندى .

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه :

« قدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في وفد كنده .

وبعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة .

وله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - رواية .

وقد شهد مع سعد بن أبي وقاص قتال الفرس بالعراق .

وكان على راية كنده يوم صفين مع علي بن أبي طالب .

وحضر قتال الخوارج بالنهر وان .

وورد المدائن ، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بها حتى مات في الوقت الذي

صالح فيه الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان ، وصلى عليه الحسن . . .

مات في آخر سنة أربعين بعد قتل علي .. بأربعين ليلة - فيما أخبر ولده -

وتوفي وهو بن ثلاث وستين ، اهـ .

وقد كان من الطبيعي - وأمر الأشعث بن قيس كما ذكر - أن ينال

أبناءؤه وأحفاده من نباهة الذكر ، ورفعة المكانة ما هم به جديرون .

بيد أن حادثين نفرتا ملولا بنى أمية منهم ، خفت ذكرهم طيلة عهد

الدولة الأموية .

أما الحادثة الأولى ، فهي : استعمال ابن الزبير لمحمد بن الأشعث

على الموصل ، وقد كان بين بن الزبير ومعاوية عداوة مستحكمة ،

وحرب مشتعلة .

أما الحادثة الثانية ، فهي ، حادثة خروج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث

على عبد الملك بن مروان ، فقد ثار - كما يقول الدكتور طه حسين - بالحجاج وخلع عبد الملك ، وعرض ملك آل مروان للزوال .

ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية ، واستيلاء الدولة العباسية على الحكم ، بدأ يأخذ بيت الكندي مكانته التي تليق به .

فلما كان عم الخليفة المهدي ، تولى والد الكندي ولاية الكوفة ، واشتهر بالكرام ، فأخذ يقصده ذوو الحاجة ، ويقصده الشعراء ، يمتدحونه ، وينالون من بره وخيره .

ومن شعر نصيب فيه :

أغرُّ ، لأبناء السبيل مواردٌ

إلى يتيه ؛ تهديم ، وطريقُ

وإن عُددَ أنسابُ الملولا وجدته

إلى نسب يعالوهم ويفوق

أما شخصيته : فكانت ، من المهابة ، بحيث :

« كان يزاحم بمنكبه أبناء عمومة الخليفة ، وكانت ولاية الكوفة دولةً بينهم^(١) ، ، .

بل كان بن عم الخليفة يلجأ إلى إسحاق بن الصباح ليُلمن من شكيمه القاضى : شريك بن عبد الله ،^(٢) .

(١) فيلسوف العرب ... لمصطفى عبد الرازق .

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١٥ .

نشأته وثقافته

وولد الكندي في أواخر حياة أبيه ، وتوفي والده ، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد :

« فنشأ في الكوفة ، في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفي حضن اليتيم وظل الجاه الزائل » (١) .

وكانت بغداد ، إذ ذاك ، في عز ازدهارها : ثقافة وحضارة وثراء ، لذلك كانت تتطلع إليها أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر ، بالعلم ، أو بالثراء ، أو بالجاه والخطوة لدى الخلفاء .

وكان من الطبيعي أن ينتقل الكندي من الكوفة إلى بغداد .
وفي بغداد اشتغل - كما يقول ابن نباته - بعلم الأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها ، فأتقناها .

ولم تكن نفسه الطلعة لتكتفي بميدان واحد من ميادين العلم ، أو تقتصر على لغة واحدة : فأخذ يتعلم من اللغات ما يشبع طموحه العلمي .
وقد حدثنا المؤرخون له : بأنه كان من أبرع التراجمة .

ويحدثنا صاحب « أخبار الحكماء » ، بأن :

« مما اشتهر من كتب بطليموس وخرج إلى العربية . . . كتاب :

(١) المصدر السابق ص ١٨ .

« الجغرافيا في المعمور من الأرض ، ، وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سريانياً . »

ولكن بعض الناس يتشكك في معرفة الكندي للغات أخرى غير العربية ،

غير أن هناك نصاً نقله صاحب كتاب الفهرست عن الكندي ، ربما كان حاسماً لهذا النزاع :
قال الكندي :

« لا أعلم كتابة تحتل من : تحليل حروفها وتدقيقها ، ما تحتل الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ، مالا يمكن في غيرها من الكتابات . »
هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات .
درس الكندي : الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الفارسية ، والفلسفة الهندية .

ودرس الهندسة ، والطب ، والجغرافيا ، والموسيقى . .
ولم يكد يترك مجالاً من المجالات العلمية إلا وقد ألف فيه ، حتى لقد قدر ابن النديم : أن تصانيفه تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً ورسالة .

ويقسم ابن النديم هذه الكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :
« (١) كتبه الفلسفية . (٢) كتبه المنطقية . (٣) كتبه الحسابيات . (٤) كتبه الكريات . (٥) كتبه الموسيقىات . (٦) كتبه النجوميات . (٧) كتبه الهندسيات . (٨) كتبه الفلكيات . (٩) كتبه الطبيات . »

(١٠) كتبه الأحكاميات . (١١) كتبه الجدلّيات . (١٢) كتبه النفسيات .
(١٣) كتبه السياسيات . (١٤) كتبه الأحداثيات . (١٥) كتبه الأبعاديات .
(١٦) كتبه التقديميات . (١٧) كتبه الأنواعيات .

ويقول أيضاً :

« وقد يقع في تعديل كتب الكندي خلاف بين المؤرخين بالزيادة والنقص ، ولكنهم متفقون على أن له ، في أكثر العلوم ، مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار .

والطريف في حياة الكندي . أنه كان يجرى الكثير من التجارب ، حتى تقوم معرفته - في الميدان التجريبي - على أساس سليم .

وأنه كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً ، ويمزج الموسيقى بالطب في أمر العلاج .

ويمحكي عنه في هذا الميدان حكاية طريفة ، وسواء أصحت أم لم تصح ، فإنها تدل على أساس من معرفة الكندي بالموسيقى والطب ، ومن مزج بينهما .

روى صاحب كتاب : « أخبار الحكماء » ، :

« وقد ذكروا ، من عجيب ما يحكي عن « يعقوب ابن إسحاق الكندي » ، هذا : أنه كان في جواره رجل من كبار التجار ، موسع عايه في تجارته . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط دخله وخرجه ، وكان ذلك التاجر كثير الإضرار على « الكندي » ، والظعن عليه ، مدمناً لتعكيره والإغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقي

لا يدري ما الذى له فى أيدى الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه . فلم يدع بمديقة السلام طيبيا إلا ركب إليه واستركبه لينظر ابنه ويشير عليه من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء - لكبر العلة وخطرها - إلى الحضور معه ؛ ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء .

ف قيل له . أنت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ؛ فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب .

فدعته الضرورة إلى أن يحمل على « السكندى » ، بأحد إخوانه : فنقل عليه فى الحضور ، فأجاب وصار إلى منزل التاجر . فلما رأى ابنه وأخذ بحسه أمر بأن يحضر إليه من تلامذته فى علم « الموسيقى » ، من قد أتقن الحذق بضرب العود ، وعرف الطرائق المحزنة والمزججة ، والمقوية للقلوب والنفوس . فحضر إليه منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقة أوقفهم عليها وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على « الدساتين » ، ونقلها !

فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة و « السكندى » ، آخذ بحس الغلام ، وهو فى خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويراجع إليه نفسه شيئا بعد شيء إلى أن تحرك ثم جلس وتكلم ، وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائما لا يفترون .

فقال « السكندى » ، لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه بما لك وعليك وأثبتته . فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئا بعد شيء .

فلما أتى على جميع ما يحتاج إليه غفل الضاربون عن تلك الطريقة التي كانوا يضربونها وفتروا ، فعاد الصبي إلى الحال الأولى وغشيه السكات .
فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به فقال : هيات ، إنما كانت صباغة قد بقيت من حياته ، ولا يمكن فيها ما جرى ، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر إلى الزيادة فى مدة من قد انقطعت مدته . إذ قد استوفى العطية والقسم الذى قسم الله له .

أما شأنه فى الأدب : فلم يكن شأن المتخصصين ، ولكن تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه فى النقد ، ومداعبانه للأدباء :
ففى كتاب : « سرح العيون » لابن نباتة المصرى :

حكى أنه كان حاضرا عند أحمد بن المعتصم ، وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ إلى قوله :

إقدام عمرو فى سماحة حاتم فى حلم أحنف فى ذكاء إياس
قال الكندى : ما صنعت شيئا .

قال : كيف ؟

قال : ما زدت على أن يشبه ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ،
وأىضا : إن شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدح من كان قبله .

ألا ترى إلى قول العكوك فى أبى ذلف ؟

رجل أبر على شجاعة عامر باسا وغبر فى محيا حاتم
فاطرق أبو تمام ، ثم أنشد :

لا تنكروا ضربى له من دونه مثلاً شروداً فى الندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنبراس
ولم يكن هذا فى القصيدة ، فتعجب منه ، ثم طلب أن تكون الجائزة
ولاية عمل ، فاستصغر عن ذلك .

فقال الكندى :

ولو ، فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحت من قلبه . فكان كما قال
وسمع رجلاً ينشد قول ربيعة الرقى :

لو قيل للعباس : يا ابن محمد قل : لا ، وأنت مخلد ، ما قالها
فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان فى كل شئ : نعم . وكان الوجه
أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت فى القول : لا ، لإلعارضة تكون أولى بلا فى اللفظ من نعم
وسمع الكندى إنساناً ينشد ويقول :

وفى أربع منى حلت منك أربع ها أنا أدري أيها هاج لى كرى ؟
خيالك فى عيني ؟ أم الذكر فى فى ؟ أم النطق فى سمعى ؟ أم الحب فى قلبى ؟
فقال : والله لقد قسمها تقسيماً فلسفياً .

ويعقب فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
على ذلك فيقول :

وهذه الشواهد تعرب عن منهج الكندى فى النقد الأدبى ،
وهو مذهب فلسفى : يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية
واستقامته فى نظر العقل .

واحتل الكندي المكانة التي تليق به ، من ناحية علمه ، ومن ناحية
نسبه وحسبه ، فنال التقدير في قصور الخلفاء ، واصطفاه المعتصم مؤدباً
لابنه أحمد ، وكان بينه وبين أحمد بن المعتصم مودة وصداقة .
وكانت دولة المعتصم — على حد تعبير ابن نباته — تتجمل به وبمبصفاته .
هذه المكانة خلقت له حساداً وخصوماً .

ومع أن الكندي لم يكن يطمح إلى منصب رسمي في القصر ، أو في تولى
ولاية في الدولة الإسلامية .

ومع أنه لم يكن ينفس طلاب المال أو الجاه في أمر من أمورهم .
ومع أنه — وقد هياً الله له من الثراء ما يكفيه — كان منصرفاً انصرافاً
يكاد يكون تاماً ، إلى كتبه وأبحاثه وثقافته الخاصة .
مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادئاً مطمئناً .

أخذوا يكيّدون إليه بكل الوسائل ، بل ويكيّدون لأصدقائه .
يقول الطبري :

« إن محمد بن موسى المنجم : عمل بعد موت المنتصر ، على إبعاد
أحمد بن المعتصم عن الخلافة ، لأن أحمد كان صاحب الكندي الفيلسوف ،
أما محمد ، وأحمد ، ابنا موسى بن شاكر ، فقد أخذوا يكيّدان للكندي ،
في أيام المتوكل ، كما كانا يكيّدان « لكل من ذكر بالتقدم في معرفة » .
حتى أغضب المتوكل عليه ، ثم :

« وجهاً إلى داره . فأخذوا كتبه بأسرها ، وأفردها في خزانة
سميت الكندية » .

ثم هيا الله الأسباب ، لاسترداد الكندي مكتبته ، واعتكف الكندي
إعتكافاً تاماً ، إلى أن وافته منيته ، على الراجح ، أواخر سنة ٢٥٢ هـ
رحمة الله رحمة واسعة .

— ٣ —

نظرية المعرفة

تختلف معرفة الإنسان من ناحية آلاتها ، ومن ناحية قيمتها وثباتها ،
ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها ، ومن ناحية مصدرها .

١ — الإدراك الحسى :

أما فيما يتعلق بآلات المعرفة ، فإنها ، أولاً :
• الحواس عند مباشرة الحس محسوسة ،^(١) .

وهى تحدث فور هذه المباشرة :

• بلا زمان ولا متونة ، .

هذه المعرفة : غير ثابتة ، ذلك أن المحس غير ثابت ، لأنه فى صيرورة
دائمة ؛ إنه يتبدل فى كل لحظة ، إنه باستمرار متبدل ؛ بأحد أنواع
الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى
وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهر
فى زوال دائم ، وتبدل غير منفصل ، .

(١) سنحاول — ما أمكن — استعمال أسلوب الكندي كلما تيمر ذلك
معتمدين فى النقل على رسائله التى نشرها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

هذه المعرفة التي يباشرها الحس . تنتقل منه إلى المصوِّرة ، وتؤديها المصوِّرةُ إلى الحافظة .

وهو يتمثل- ويتصوَّر في نفس الإنسان ؛ فله صورة موجودة في النفس .

وهو دائماً ذو طبيعة مادية :

« فالحس أبدأ : جرم ، وبالجرم ، .

هذا النوع من المعرفة : لا يصوِّر تصويراً دقيقاً ماهية الأشياء .

« إنه قريب من الحاس جداً ، لمعرفة بالحس فور مباشرة الحس إياه ، ولكنه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها .

٢ — الإدراك العقلي :

والأشياء إما كلية ، وإما جزئية : فالكلى : هو :

« الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ، .

والجزئى : هو : الأشخاص للأنواع ، .

والإدراك الحسى : هو جزئى باستمرار .

أما الإدراك العقلى ، أى : إدراك الأجناس والأنواع : فإنه غير واقع

تحت الحواس ، ولا موجود وجوداً حسياً ، وإنما إدراكه : يكون

بوساطة « قوة من قوى النفس التامة ، أعنى : الإنسانية ، هى المسماة :

العقل الإنسانى ، .

وهذا النمط من المعرفة « ليس متمثلاً للنفس ، وليس له صورة

تحتفظ بها الحافظة .

ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو المحس ، والإدراك الكلى إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشارك العام . فحينما ندرك معنى الإنسانية فإن ذلك بتجربتها عن اللون مثلاً ، وعن الطول والقصر ، وعن السمنة والنحافة . ويتبقى بعد هذا التجريد : الحيوانية والناطقة . وهما : القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان .

والإنسانية ، إذن ، وقد جُردت من كل ما هو محس : لا صورة لها تتمثل فى الذهن .

وإذا قلت : « هو : لا هو ، غير صادقين فى شيء بعينه ، فإن هذا إدراك للنفس ليس بحسى ، وإنما هو اضطرارى » وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس ؛ لأنه لا مثال له : لا لون ولا صوت ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا ملموس له ؛ بل : إدراك لا مثالى .

وإذن : « كل ما كان هيولانياً : فإنه مثالى ، يمثله المحس الكلى فى النفس ... فاما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى فليست تتمثل فى النفس بته ... وإنما نقرسها لما يوجب ذلك اضطراراً ... فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس » بل يجدها بالأبحاث العقلية .

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول — مع أنه واضح عقلياً — ليدركه عن هذا الطريق ، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول . كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئة الواضحة لنا فى شعاع الشمس ،

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن ، والمعقول الذى لا يتمثل ولا يتصور فى الذهن ، تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذ استعملوا فى البحث عنها تمثلاً فى النفس ، على قدر عاداتهم للمحس : مثل الصبي ، .

مناهج العلوم :

إن لكل علم منهجاً ينسجم معه ، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه ؛ وطبيعة العلوم ، إذن ، هى التى تحدد مناهجها .

والخطأ كل الخطأ : أن نستعمل منهج علم فى علم آخر له منهجه الخاص به ، إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعى ، للرياضة ، أو المنهج الطبيعى ، لما فوق الطبيعة .

وبسبب هذا الخلط ، ضل أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء : فمنهم ، من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار . وبعضهم جرى على عادة المحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، .

« وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً فقد قصر عن تمييز المطلوبات ، .

والسبب فى نهجهم هذا السبيل : هو إما تقصيرهم « عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق ، .

وسواء كانوا مقصرين ، أو مرادين تكثير سبل الحق ، فإنهم فى كلتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح .

لذلك ، ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعا ، ولا في العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا . . . ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا - فإنا ، إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا .

٣ - الإدراك الإشرافي :

تتأق المعرفة عن طريق ، الحس بيد أن من يقتصر على الحس - فيما يرى الكندي - يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا .

وتتأق المعرفة عن طريق العقل . وهي - فيما يرى الكندي - : الطريق لمعرفة الأجناس والأنواع .

وكثير من الفلاسفة من يقتصر في تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين .

أما الكندي فإنه يرى - ككثير من الفلاسفة الإشرافيين - أن هناك طريقا آخر للمعرفة ، هو : الطريق الإشرافي .

وهو - في ذروته العليا - خاص بمن يصطفهم الله للنبوة والرسالة . وهؤلاء الذين اصطفاهم الله ، فلعلمهم خصائص تبعده عن العلم الكسبي ، إنه : « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان...إنه بلا طلب ، ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ، ولا زمان .

بل مع إرادته ، جل وتعالى .

بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده ، وإلهامه ، ورسالاته... فإن هذا العلم خاصة للرسول ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد

خوالجهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير من البشر . . .

تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ، إذ هو موجود ،
عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق طبعها وجَبَلها . فتخضع
له بالطاعة والانقياد ، وتمتدُّ فطرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل ،
عليهم السلام ،

ويستمر الكندي في توضيح الفروق بين العلم الكسبي والعلم الإلهي ،
فيقول :

فإنه إن تدبَّرَ متدبَّرَ جواباتِ الرسل فيما سُئِلوا عنه من الأمور
الخفية الحَقِية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته
علمها ، اطول الدروب في البحث والتروى ، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة ،
والبيان ، وقرب السبيل ، والإحاطة بالمطلوب ، .

ثم يضرب الكندي مثالا تطبيقياً جزئياً لما يقول ، وذلك :

بجواب النبي . صلى الله عليه وسلم ، فيما سأله المشركون عنه عما علَّمه
الله ، إذ هو بكل شيء عليم لا أولية له ولا إقصاء ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول
له ، وهي طاعة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ،
صلوات الله عليه ، يا محمد : « مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » : أن كان
ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً ، فأوحى إليه الواحد الحق : « قُلْ :
يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . » الذي جعل لكم
من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون . أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ؟ بَلَى ، وَهُوَ الْخَلَّاقُ

العليم . إنما أمره ، إذا أراد شيئاً : أن يقول له : كن ، فيكون . .
ثم يأخذ الكندي في شرح الآيات الكريمة ، توضيحاً لفكرته عن العلم
الإلهي ، فيقول (١) .

فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه ، إذا كانت
العظام قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن ، فإنه من الممكن - إذا بطلت
وصارت رمياً - أن توجد من جديد ، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه
من العدم، وإن كان الأمر، بالنسبة لله ، لا يوصف بكونه أشدّ وأضعف ؟ !
وإن القوة التي أبدعت ، يمكن أن تنشئ ما أذرت .

أما كون العظام موجودة بعد أن لم تكن فذلك ظاهر للحس فضلاً
عن العقل .

وإنّ السائل عن هذا المسألة : الكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقر :
أنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن ؛ فَعَظْمُهُ ، إذن ، وجد بعد
أن لم يكن ، وإعادته وإحيائه : أمر ممكن ، ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك
ثم يبين ، سبحانه ، أن كون الشيء من نقيضه موجود ، فيقول :

« الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم توقدون ، .
فجعل من : لا نار ، ناراً ، ومن : لا حار ، حاراً ، فإذا كان الشيء يحدث
من نقيضه ، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته .

(١) سنحاول هنا الأخذ من كلام الكندي كلما كان واضحاً للقارىء ، فإذا
ما كان فيه خفاء ذكرنا معناه في دقة .

وقال ، سبحانه :

« أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ »

ثم قال لما وجب من ذلك :

« بلى وهو الخلاقُ العليمُ ، »

والأمر فى هذه القضية واضح بديهى .

ثم قال — لما فى قلوب الكافرين من الإنكار من : خلق السموات ،
لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عملُ
الأعظم يحتاج إلى مدة أطول فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظمُ المحسات
أطولها زمناً فى العمل — : إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة للخلق
والإبداع ؛ لأنه جعل : « هو ، من « لا هو ، ؛ فإن من بلغت قدرته
أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، ويخرج الوجود من العدم ، فإنه لا يحتاج
أن يعمل فى زمان : « إنما أمره إذا أراد شيئاً : أن يقول له :
كُنْ ، فيكون ، .

أى إنما يريدُ ، فيكون مع إرادته ما أراد ، جل ثناؤه ، وتعالى
أسماءه عن ظنون الكافرين ا إذ ليس مخاطب ؛ فإن هذا فى لغة العرب
المخاطبين بهذا القول بين مستعملٌ ، وإنما خوطبوا بعادتهم فى القول ؛
فإن العرب تستعمل للشيء فى الوصف ما ليس فى الطبع كقول امرئ القيس
ابن حنبل الكندى :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكل كل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والليل لا يقال له ولا يخاطب ، ولا صلب له ولا أعجاز ، ولا كلكل ،
ولا نهوض ، وإنما معناه : أنه أحب أن يصبح .

ويختتم الكندي شرحه للآيات الكريمة ، بهذه الكلمة القوية التي تؤكد
فكرته فيقول :

« فأى بشر يقدم بفلسفة البشر أن يجمع ، في قولٍ بقدر حروف هذه
الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله ، صلى الله عليه وسلم ،
فيها ، من إيضاح : أن العظام تحي بعد أن تصير رَمِيماً ، وأن قدرته تخلق
مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ ! كَلَّتْ عن مثل
ذلك الألسن المنطقية المتحيلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت
عنه العقول الجزئية ،

هذا النمط من العلم ، كما وضحه الكندي ، ليس مصدره حساً ولا عقلاً ،
إن مصدره الوحي ، إنه علم إلهيٍّ ، وإذا كان ذلك خاصاً بمن يصطفيه الله ،
فإن في أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشرافي الذي يتأتى عن
صفاء النفس ، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية .

وقد ترك الكندي رسالة ، في « القول في النفس » ، وذكر أنه اختصرها
« من كتاب أرسطو وإفلاطون وسائر الفلاسفة » .

وهذه الرسالة ، وإن كان عنوانها يدل على أنها مجرد اختصار فإن روحها
واتجاهها وما فيها ، أحياناً ، من كلمات الاستحسان والتقدير ، مثل :

« ولقد صدق إفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح » .

كل ذلك يدل على أن الكندي متفق ، في رأى ، مع ما ذكره
في هذه الرسالة ، أو على الأقل مع ما ينسجم منها انسجاماً تاماً مع دينه .
وفي هذه الرسالة متناثرات تنسب إلى أفلاطون وإلى فيثاغورس ،
تبين فكرة الإدراك الإشرافي والسبيل إليه .

وبما لا شك فيه : أنها تعبر عن رأى الكندي .

وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة
الشان . ولكنها أحياناً ، بل في أغلب الأحيان تكون صدئة ، ومثلها كمثل
المرأة ، إذا كانت صدئة ، لم يتبين صورة شيء فيها بقة ، فإذا زال منها الصدأ
ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية ، إذا كانت صدئة
دنسة ، كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات :

والسبيل إلى صفائها معروف :

« إن النفس ، إذا كانت ، وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات متطهرة
من الأدناس ، كثير البحث والنظر ، فى معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت
صفالة ظاهرة ، واستنارة بقبس من نور البارى ، بسبب ذلك الصقال
الذى اكتسبته من التطهر ؛ حينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ،
كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرأة ، إذا كانت صقيلة .
وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً فى الطهارة رأت فى النوم عجائب من الأحلام
وخطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره
ورحمته ، فتلتذ حينئذ ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب ،
والنسكاح والسماع ، والنظر والشم واللمس ؛ لأن هذه لذات حسية دنسة

تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية ، روحانية ، ملكوتية ، تُعقبُ الشرف الأعظم . والشقي المغرور الجاهل : من رضى لنفسه بلذات الحس ، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته ، .

وهذه النفس لا تنام مطلقاً ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس ، فتعلم كل ما فى العلم وكل ظاهر وخفى .

وكما ازدادت صقلاً لا ظهر لها وفيها ، معرفة الأشياء .

وإذا كنا نعتقد أن الكندي يرى ذلك كله منسجماً فيه مع إفلاطون وفيثاغورس ، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يتصل إلى المعرفة عن هذا الطريق ، ومثله فى ذلك مثل ابن سينا الذى أقر هذا الطريق ولكنه لم يأخذ فيه ، واستمر الكندي - فيما نرى - فيلسوفاً عقلياً طيلة حياته .

— ٤ —

الفلسفة

معناها . دراستها . صلتها بالدين

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند الكندي ، زيد أن نعرف رأيه فى معنى الفلسفة ، وفى دراستها ، وفى صلتها بالدين .

١ — معناها :

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة ، فقد كان الكندي متواضعاً : إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً ، وإنما ذكر المعانى المتداولة التى أوردتها القدماء ،

ولا ينسب الكندي كل معنى من هذه المعاني إلى قائلة .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات ، جميعها ، دون الاختصار على واحد منها : أن يشير إلى أن كلا منها ؛ لو أخذ منفرداً ، كان قاصراً ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى في دقة ، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعاني الجانب الذي يشير إليه المعنى :

ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق ، وبعضها يشير إلى السلوك ، وبعضها يشير إلى العلة وهكذا .

ومهما يكن من شيء فإنها ، باجتماعها تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملي .

وهي ، على كل حال بحث عقلي وسلوك ارتياضي ؛ بيد أننا نعجل فنقول : إن الكندي لم يسلك السبيل الارتياضي ، وإن كان يقره ، وإنما سلك السبيل العقلي ؛ ومثله في ذلك - كما قلنا - مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعاني التي ذكرها الكندي لمعنى : الفلسفة .

(أ) إذا نظرنا إلى الاشتقاق ، فمعناها : حب الحكمة ، .

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنساني ، فإنها : التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة ، .

(ج) ويمكن أن ينظر إليها ، من جهة السلوك الإنساني أيضاً فيقال : إنها العناية بالموت ، .

ويقصدون : إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات : السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر .

(ز) وحدها - من جهة العلة - فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم ، -
(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا : د هي معرفة
الإنسان نفسه ، .

وأرادوا بذلك : أن الإنسان : جسم ونفس وعرض .
فإذا عرف ذلك تماماً فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء
الإنسان : د العالم الأصغر ، .

(و) أما حددها التقليدي فهو أنها : علم الأشياء الأبدية السكلية ،
إنسيّاً لها ومائتها وعلمها ، بقدر طاقة الإنسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك فإنها على كل حال :
د أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، أما تعليل ذلك
فيذكره الكندي بقوله :

د لأن غرض الفيلسوف في علمه : إصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق ، -
وإذا كانت هذه التعريفات : تشير إلى جوانب - كما ذكرنا سابقاً -
فإن هذه الجوانب : متفاوتة ، في الشرف والمنزلة : وأشرف الفلسفة
أعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - : الفلسفة الأولى أعنى : علم الحق
الأول ، الذي هو : علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام
الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ؛ لأن علم العلة : أشرف
من علم المعلول ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن
أحطنا بعلم علته ، .

إذا كان الأمر كذلك : د فيحق ما سمي علم العلة الأولى : د الفلسفة

الأولى ، ، إذ جميع باقى الفلسفة مُنطو فى عليها ، وإذ هى أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية ، وأول بالزمان ، إذ هى علة الزمان . .

٢ - دراستها :

ومع أن الفلسفة ، بهذه المنزلة : فإنه وجد فى كل زمن من ثورون ضدها باسم الدين ؛ بيد أن هؤلاء - فيما يرى الكندى - يعتبرون غرباء عن الحق ، وإن كانوا يتوجون بتيجان الحق من غير استحقاق .

إن فى فطنهم ضيقاً عن أساليب الحق ؛ وفى نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق .

وهم : إنما يفعلون ذلك « ذباً » عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ؛ بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عديماء الدين . .

ومهما يكن من أمرهم ؛ فإنه يلزمهم دراستهم ، وذلك أنهم : لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا : إنه يجب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان : قُنْيَةُ علم الأشياء بحقائقها .

فواجب ، إذن ، طلب هذه القنية . . . والتمسك بها . . .

٣ - صلتها بالدين :

والفلسفة : علم الأشياء بحقائقها .

وفى علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم
الفضيلة ؛ وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار
والاحتباس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً : هو الذى أتت به الرسل عن الله ،
جل ثناؤه ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليهم : إنما أتت للإقرار
بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل
المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها .

وحينما أخذ السكندى يشرح قوله تعالى :

« والنجم والشجر يسجدان » ، قال :

ولعمري ، إن قول الصادق : محمد ، صلوات الله عليه ، وما أدى عن
الله ، جل وعز : لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم
صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس .

فأما من آمن برسالة محمد ، صلى الله عليه وسلم وصدقه ، ثم جحد
ما أتى به ، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب : بمن أخذ عنه ، صلوات
الله عليه : فظاهر الضعف فى تمييزه ؛ إذ يبطل ما يثبت به وهو لا يشعر بما
أتى من ذلك .

أو يكون من جهل اللغة التى أتى بها الرسول ، صلوات الله عليه ، ولم
يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات ، اللواتى - وإن
كانت كثيرة فى اللغة العربية - فإنها عامة لكل لغة . . .

الفلسفة ، إذن ، تثبت بالمقاييس العقلية : ما أتت به الرسل ، وتنتهى
بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء .

ومن أجل ذلك : « يحق أن يتعزى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها : كفرة » .

والفلسفة - فى النهاية - أشرف صناعة ، ودراستها : واجبه على من أقرها ومن أنكرها ، وهى : تسير فى ركاب الدين خادمة له .

وإذا كان الأمر : كذلك ، فما هى النتائج التى وصل إليها الكسندى . عن طريق الفلسفة ؟

- ٥ -

العالم حادث

يهم الكسندى اهتماماً بالغاً بإثبات أن العالم بجميع عناصره التى هى : الجرم ، والزمان ، والحركة : متناه .

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة ، أو الأساس الأصيل الذى يبنى عليه الكسندى رأيه فى إثبات حدوث العالم ، وبالتالى ، إثبات المحدث .

ولاهمية فكرة تناهى العالم عند الكسندى ، تحدث عنها فى كثير من كتبه ورسائله ، ويكاد أسلوبه فى الحديث عنها - رغم كثرة هذا الحديث - لا يكاد يختلف .

وهو فى كل مرة يتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه .

من هذه المقدمات ما يلى :

(١) كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء : متساوية .
 (ب) والمتساوية المتجانسة : أبعاد ما بين نهاياتها : واحدة ،
 بالفعل وبالقوة !

(ح) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الأجرام المتساوية ؛ إذا زيد على واحد منها جرم : كان
 أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهي العظم : إذا جمعا كان الجرم السكائن عنهما
 متناهي العظم .

وبعد هذه المقدمات البديهية ، يأخذ الكندي في الاستدلال ، فيفترض
 - خلافاً لما يعتقد - أن هناك جرم لا نهاية له ، ثم يسوق الدليل على نقض
 هذه القضية بإبطال النتائج التي تترتب عليها :

« فإن كان جرم لا نهاية له : فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ،
 فإن الباقي : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه ، إذا زيد عليه المفضول منه
 المتناهي العظم ، كان الجرم السكائن عنهما متناهي العظم وهذا حق
 وهو خلاف المفروض .

وإن كان الباقي : لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفضول منه صار
 أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ،
 وهذا باطل .

وإن كان ليس بأعظم بما كان قبل أن يزد عليه ، فقد زيدَ على جرم جرمٌ فلم يزد شيئاً ؛ ومعنى ذلك أن السَّكَل : يساوى الجزء وهذا باطل .
فقد تبين ، إذن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له .

وهذا الدليل ، إذا كنتَ قد أقنأه في الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : إنه لا متناه ، في عالمنا هذا : كالزمان ، والحركة ، والمكان .

وإذا كان الزمان متناهياً ، فالجرم ، باضطرار ، له مبدأ .
على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة والواقع : أن الجرم ، والحركة ، والزمان - فيما يرى السكندى - : متلازمة ؛ ذلك أن الجرم : جوهرٌ ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ فهو ، إذن : مركبٌ ، والتركيب : حركة ، والحركة إذن : إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرمٌ كانت حركةٌ ، وإن لم يكن جرمٌ لم تكن حركةٌ :

والزمان : إنما هو مدةٌ تعدُّها الحركة ، أو مقياسها الحركة ؛ فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ ، وإن لم تكن حركةٌ لم يكن زمان .

الجرم ، إذن لا يسبق الحركة والزمان ملازمان للحركة .

والنهاية لكل هذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان : لا يسبق بعضها بعضاً في الإنسية فهي معاً ، وهي متناهية ، وهي ، لذلك : حادثة .

وللسكندى دليل خاص على تناهى الزمن ، وهذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتي :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه في الماضي ، فإن معنى ذلك : أننا

لو فرضنا، جدلاً ، أننا نسير من الآن - رجوعاً القهقري - مع الزمن في ماضيه ، لما انتهينا إلى نهاية ؛ إذن ، من الآن إلى ما لا نهاية في الماضي لا يمكن أن يؤتى عليه أو يقطع أو ينتهى ، وإذن ، فإنه إذا صدق ذلك ، فإنه يصدق ضرورة :

أنه لا يمكن أن يقطع من لا نهاية له في الزمن الماضي ، حتى يتناهى إلى الآونة الحاضرة .

وما دما قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة ، فعنى ذلك : ضرورة أن الزمن : له مبدأ .

- ٦ -

الإله

وجوده ووحدانيته

١ - الوجود :

العالم ، إذن : حادث :

تلك : قضية : أثبتها الكندي بالاستدلال العقلي .

وبمجرد إثباتها ، يثبت ما يلزمها ، وهو : إثبات « المحدث » ؛ إذ « المحدث » : محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث : من المضاف ؛ فلكل محدث اضطراراً عن ليس ، ^(١) .

(١) أى : عن العدم .

هذا الدليل ، فى نتيجته : هو الدليل العادى ، الذى يستدل به المتكلمون ؛ وإن كان الكندى يختلف عنهم اختلافاً بينا ، فيما يتعلق بطريقة الإثبات . وما دام قد ثبت أن العالم حادث ، وأن الله هو المحدث ، فمعنى ذلك — ضرورة وبدهاة — أن الله أوجده عن العدم . والإيجاد عن العدم من الأمور التى لا تتأتى إلا عن الله . يقول الكندى :

« إن الفعل الحقيقى الأول : تأسيس الأيسات عن ليس ^(١) .

وهذا الفعل : يبين أنه خاصة لله ، تعالى ، الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأسيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل : هو الخصوص باسم الإبداع ، .

ويعرّف الكندى الإبداع بأنه : « إظهار الشيء عن ليس ، ^(٢) .

على أن الكندى لا يقتصر على هذا الدليل فى إثبات وجود الله . وإنما يورد أيضاً الدليل الذى يتحدث عند القرآن الكريم ، فى غير ما سورة ، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير المحكم السارى فى الكون ، والنظام الشامل العناية التى تسود العالم بأكمله ، وتربط أجزائه .

وحقاً : إنه :

« ليس أثر الصنعة من باب ، أو سرير ، أو كرسي ، بما يظهر فيها :

(١) أى إيجاد الموجودات عن العدم .

(٢) أى عن العدم .

من تقدير تأليف على الأمر الاتقن بأظهر من ذلك الكل لذوى العيون العقلية الصافية .

وإذا نظرنا إلى هذا العالم ، فى جملة ، وجدناه منضداً ، مترابطاً مقدرأ : « على الأمر الأنفع الاتقن » . .
ووجدنا :

« بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحاً لبعض » .
وكل ذلك :

« ظاهر لمن كانت مرتبته : علم هيئة الكل »
فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل ، .
« وإن فى الظاهرات للحواس لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول »

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الوجه الأصلى ، فى كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل : لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف ، .

وهذا الدليل (١) - فى وضوحه وبداهته - : إنما يشعر به شعوراً غامراً

(١) هذا الدليل تحدث عنه القدماء أمثال سقراط ، وتحدث عنه فلاسفة العصور الوسطى وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة : مثل كانت ونوردهنا مثالا توضيحيا عن سقراط .
==

« من كانت حواسه الآلية : موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه :
وجدان الحق ... »

== قال سقراط :

أفى الناس من يعجبك براعته فى الصنائع ؟

فقال . نعم ؛وسمى من الشعراء والمصورين بمن كان بعده أبرع من غيره .

فقال سقراط : أيهما عندك أرفع شأنًا ؟ أمن يصنع التماثيل العارية
عن الحركة والعقل ؟ أم من يصور الأشباح الحية المتحركة ؟

فقال : من يصنع الصور الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل
المصادفة والاتفاق ، لا من عمل العقل .

قال سقراط : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها ، وأشياء أخرى بيّنة
القصد والمنفعة ، فما قواك فى تلك الأشياء ؟ ما هى التى عندك من فعل العقل ؟
وما هى التى عندك من فعل الاتفاق .

قال : لا شك أن ما ظهر قصده ومنفعته : من فعل العقل .

قال سقراط : أو لست ترى أن صانع الإنسان - فى أول نشأته - جعل له
آلات الحس ، لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ؟ فأعطاء : البصر والأذنين
ليبصر ويسمع ما يكون لعبشه صادقًا . وما فائدة الروائح ، لولم تكن لنا الخياشيم ؟
وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين الحلو والمر والمز ، لولم يكن لنا لسان
نذق به ؟ إن بصرنا معرض الآفات ، أو لست ترى كيف اعتمدت القدرة الإلهية
بذلك ؟ فجعلت : الأجفان كالأبواب لتنع ما يصيب البصر !! وجعلت الأهداب
كلما نخل لتقيها من أضرار الرياح !!! وما قولك فى آلة السمع ، وهى تقبل
جميع الأصوات ولا تمتلئ . أبدأ !!! أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها
المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء فتلقبها إلى الأضراس فتدقها دقًا !!! . . . ==

فان من كان كذلك انتهت كركت عن أبصار نفسه سُجوف سدف ^(١) الجهل .
 واستيحت ، من الحرص ، على اقتنا . مالا تجد ، وتضييع ما تجد ، .
 ٢ - الوحداية .

ومحدث العالم ، سبجانه : واحد ، لا شريك له ، ولا تركب في ذاته ؛ ذلك :
 أنه : لو كان آلهة متعددون ، لكانوا مركبين من : صفه تعميم جميعاً ،
 .وهى : أنهم فاعلون ، ومن صفات تميز بعضهم ، فهم إذن :
 « مركبون مما عهم ، ومن خواصهم ، .

والمركبون : لهم ، بالضرورة ، مركّب ، لأن التركيب : يستلزم
 مركّباً ، وإذن : فإن كان هذا المركّب واحداً فهو الفاعل الأول ،
 سبجانه ، وإن كان كثيراً فهم مركّبون . . . وهو يخرج بلا نهاية .

وقد اتضح بطلان ذلك .

« فإذا : ليس كثيراً ، بل واحد غير متكسر ، سبجانه وتعالى عن
 صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق :
 موجودة وليس فيه بقاء ، ولأنه مبدعٌ ، وهم مبدعون ، ولأنه دائم
 وهم غير دائمين . .

= فإذا تأملت في ترتيب ذلك أيـمكنك أن تشك : هل هي من فعل الاتفاق
 أم من فعل العقل ؟

قال أرسطو ديموس : نعم إذا تفكرنا في ذلك لانـشك في أنها من فعل صانع
 حكيم كثير العناية بمصنوعاته ،
 من مخطوط سنتلانا

(١) : أى أستار ظلمات الجهل .

الأخلاق

ذكر الكندي من تعريفات الفلسفة ، أنها : التشبه بأفعال الإله ،
تعالى ، بقدر طاقة الإنسان . وعقب على ذلك بقوله : « أرادوا أن يكون
الإنسان كامل الفضيلة » .

وذكر تعريفاً آخر للفلسفة ، هو أنها :

« العناية بالموت » .

وشرح قصد القدماء في العناية بالموت ، من أنه :

« إمالة الشهوات » .

وعلى ذلك بأن « إمالة الشهوات » هي السبيل إلى الفضيلة .

ذاك : أن اللذة : شرٌّ ، إذ أن التشاغلَ باللاذات الحسية : تركٌ

للاستعمال العقل .

ولعل السؤال يتأتى بعد ذلك :

كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة ؟

وكيف يُمَيِّت شهواته ليصلَ إلى الفضيلة ؟

والإجابة على هذا السؤال ، إنما هي : في معرفة الفضيلة نفسها ، وفي التزام

ها تتطلبُ من سلوكٍ .

والفضائل الإنسانية - حسبما يرى الكندي - هي :

« الخلق الإنساني المحمود ، .

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين :

قسم هو : أساس يكون في النفس ؛ ولكنه ليس أساساً سلبياً ،
وإنما هو : معرفة وعمل ، وهذا القسم : ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وهى :
الحكمة ، والنجدة ، والعفة :

أما الحكمة ، فهى : فضيلة القوة الناطقة ، أى القوة العقلية ؛ والحكمة :
عبارة عن شيئين : أحدهما نظرى وهو :

« علم الأشياء الكلية بحقائقها ، والثانى عملى ، وهو :

« استعمال مايجب استعماله من الحقائق ، .

أما النجدة فهى : فضيلة : القوة الغلية ، أو على حد التعبير الجارى :
فضيلة القوة الغضبية .

والنجدة : عبارة عن توطين النفس على : « الاستهانة بالموت فى أخذ
مايجب أخذه ودفع مايجب دفعه ،

أما العفة فهى : تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن
وحفظه ، والإمساك عن غير ذلك .

وهذه الفضائل الثلاث التى فى النفس : تعتبر سورا للفضائل : على وجه
العموم ، وهداً فاصلاً بينها وبين الرذائل .

إنها : السور الذى يحد الفضائل ، فيمنع الإفراط والتفريط ، والفضائل
فى عمومها اذن : وسط بين الإفراط والتفريط ، والرذائل : انماهى : إفراط
أو تفريط : إنها الخروج من الاعتدال ، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب .

وإذا أردنا تمثيلا لذلك ، فيما يتعاق بفضيلة النجدة ، فإننا نجد الإسراف فيها ، وهو : التهور ، والهوج : رذيلة .

والتفريط فيها وهو الجبن : رذيلة ، وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة فإننا نجد الإفراط فيها رذيلة . وذلك : كالحرص على المآكل والمشارب ، وهو : الشره ، والحرص على النكاح من حيث مَنَحْ ، وهو : الشبق المنتج العُهر . والحرص على القسنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة . أما التفريط في فضيلة العفة : فيتمثل في الكسل أنواعه .

وبما تقدم نرى : أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعا ، إنما هي : في الاعتدال .

والقسم الثاني من الفضائل الإنسانية : ليس في النفس ، وإنما هو : نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاثة ؛ إنه نتيجة لاعتدالها ، وهو يتمثل في العدل . والرذيلة المقابلة له ، إنما هي : الجور .

الفضائل الإنسانية ، إذن ، إنما هي : في أخلاق النفس وفي الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

وإذا التزم الإنسان الفضائل نتج عن ذلك : أنه يعيش سعيدا . وما دام كل إنسان في هذه الحياة : يسعى إل السعادة وما دامت السعادة هدفا أخيرا لكل إنسان ، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل .

بيد أن من يمكنه أن يلتزم هذه الفضائل ، إنما هو عدد محدود من الناس ، إنهم الممتازون ، إنهم هؤلاء الذين يسيطرون على أنفسهم ، فيلزمونها حد الاعتدال ، وليس كل الناس بقادر على ذلك .

وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون في الحياة : عرصة للأحزان والآلام : يقدم الكسندى بعض النصائح . هذه النصائح : تتمثل في جانب سلبي وجانب إيجابي .

فإذا استعرضنا هذه الأسباب التي ينشأ عنها الحزن عند عامة الناس : فإننا لا نكاد نجدها تخرج عن فقدان ما يمتلكه الإنسان في النواحي المادية ، أو عن عدم الحصول على ما لا يملك من النواحي المادية .

وإذا اعتمد الإنسان في سعادته على الامتلاك ، والاقتناء ، والثراء العريض ، فقد انحرف عن طريق الصواب ؛ ذلك أن السعادة إنما هي : في النفس لا في ما تمتلكه النفس .

الماديات بطبيعتها عرضة للتغير وللزوال . والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالتغير الزائل .

ولعل أنفوس المتغير الزائل إنما هي : الجواهر والآلئ ؛ ومع ذلك فإنها لا تعدوا أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء . وإذا وضعها الإنسان في موضعها الحقيقي ، يرى أنها : أتفه من أن تنير حزناً إذا فقدت . ويجب على الإنسان : أن يقطع نفسه عما لا يمتلك ، لأنه إذا أرخى لها العنان فسوف لا تنفذ لها مطالب .

وقديما قال «سقراط» ، وقد سئل عن السر في أنه لا يحزن : إني لا أقتنى ما أحزن على فقده ، وسئل مرة أخرى : «لم لا تشعر بالشقاء مع أنك محروم من كثير من الملاذ؟ فقال : «إني لا أشعر بالحرمان بما لا أرغب فيه .

وضع المسألة في موضعها الحقيقي ، إذن - حينما تكون في امتلاك الإنسان ، وعد الحرص على امتلاكها إذا لم تكن في حوزته حرصاً يؤدي

إلى الشقاء والحزن . ذلك ما يجب على الإنسان العاقل أن يفعله ، خصوصاً
وأن عالم المادة : إنما هو عالم فان .

على أن حياة الإنسان في هذا العالم : فترة عابرة ، ويجب على العاقل :
ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها - لا مناص - وشيكاً .

إن عالمنا : فان ، ولكن هناك العالم الباقي ؛ ومن هنا نتطرق إلى القسم
الإيجابي من نصائح الكندي ؛ فإذا كننا نريد أن نسعد حقاً فيجب ،
أن نمتلك جواهر العالم الباقي ولآله ، يجب أن نحصر على الممتلكات
العقلية ، إنها لا تفنى ولا تبيد ، ولا تغتصب .

وفي العلم سعادة . وفي التفكير والتأمل فرح ولذة ، إنها الحياة الخالدة .
« فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة . ينبغي أن يبكي
ويكثر البكاء على من يهمل نفسه »

فيا أيها الإنسان الجاهل : لا تعلم أن بقاءك في هذا العالم . ، إنما
هو : كلبحة .

ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين .

وللكندي تشبيه لطيف للحكيم العاقل بالنسبة للماديات :
إنه بالنسبة إليها : كالملك الجليل الذي بلغ عن عظمته : ألا يتلقى مقبلاً
ولا يشيع ظاعناً .

وللكندي حكم كثيرة تحث ، بوجه عام ، على التزام الفكرتين
الأساسيتين في نصائحه وهما : القناعة في الماديات ، والطموح إلى اكتساب
المعقولات منها .

« اعص الهوى وأطلع ما شئت . »

« لا تشجوا بما تسكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . »

« إن النظر في كتب الحكمة . اعتياد النفوس الناطقة . »

« من ملك نفسه ملك المملكة العظمى ، واستغنى عن المؤن ، ومن كان

كذلك ارتفع عنه الذم ، وحمده كل واحد ، وطاب عيشه . »

« ولو أفسد أحد أحسن أعضائه كان مذموماً ، وأشرف الأعضاء . »

الدماغ ، ومنه : الحس ، والحركة ، وسائر الأفعال الشريفة . ومستعملو

الشكر : يُدْخِلُونَ الفساد على أدمغتهم ، توالى السكر على بدن

مرض دعاغة ، واشتد ضعفه ، وبعد عن القوة الممدة للأفعال الإدارية

والنفسانية . »

ونختم هذه الكلمة بتلخيص « دى بور ، لرسالة الكندى . » فى الحيلة

لدفع الأحزان ، :

« والحق أنه لا دوام لشيء فى هذا العالم : عالم الكون الفساد ، الذى

قد يسلب منا فى أية لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مُقْتَنِيَاتِهِ ، ولا ثبات

ولا دوام إلا فى عالم للعقل . »

فإذا أردنا أن تقرر أعيننا ببقاء مُقْتَنِيَاتِنَا ، وألا يسلب منا ما هو

حيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة ،

وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُفَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال . »

أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية هَمًّا ، معتقدين أننا قادرون

على اسبقائها . . . فإنما نجري وراء المحال الذى ليس فى الوجود . »

الكندى بين الأصالة والتقاليد

١ - الكندى وأرسطو :

رأينا سابقاً أن الكندى يقول بحدوث العالم : إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم ، أما أرسطو فإنه يقول بقدمها ؛ والمادة أزلية في رأى أرسطو ، حادثة في رأى الكندى . أثبت الكندى حدوث العالم ، وأثبت خلق الله له عن العدم . وكل ذلك خلاف أصيل في وجهة النظر بينه وبين زعيم المشائين

على أن الخلاف الذى لا يقل عن ذلك أصالة هو : تدبير الله للعالم ، وعنايته به ، وتصرفه فيه ، وعلوه بجزئياته وكمالاته . يثبت الكندى ذلك وينفيه أرسطو : إن أرسطو ينفيه ، إلى درجة أنه يجزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً ، إنه لا يعلم وجوده فضلاً عن تدبيره !!!

والكندى يثبت الوحي والنبوة ، وما الوحي والنبوة إلا مظهران من مظاهر عناية الله بالعالم .

وإذا كان أرسطو ينفي هذه العناية ، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحياً ولا نبوة ؛ ولذلك اقتصر - فى مصادر المعرفة - على الحس والعقل . أما الكندى فقد زاد المصدر الإلهى .

وانكندى فى كل ذلك : منسجم مع الإسلام سائر فى تياره . أو هو - بتعبير آخر - انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحي

الإلهي على لسان محمد ؛ صلى الله عليه وسلم .

أما فيما يتعلق بالأخلاق : فإن النظرة اليسيرة تُرى أن الكندي : متأثر بأرسطو ؛ ذلك أنه يقول بنظرية « الفضيلة » : وسط بين طرفين ، . ولكن هذه النظرية ، في روحها ، إسلامية :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، ، ولا تجعله يدك مغلولَةً إلى عنقك ، ولا تبسطها كلَّ البسط فتتقعد ملوماً محسوراً ، ، والذين إذا أنفَقُوا لم يسرفُوا ، ولم يقتروا ، وكانَ بين ذلك قواماً ، ^(١) . بيد أنه من البين : أن الكندي متأثر فيها على الخصوص بأرسطو ، غير أن هدف الكندي منها : يختلف عن هدف أرسطو :

(١) على أن عند العرب مثلاً مشهوراً ، هو : « خير الأمور : أوسطها ، ومن طريف ما يروى ، بمناسبة موضوعنا : أن سئل الحسن بن الفضل : « إنك تخرج أمثال العرب والعجم من القرآن ، فهل تجد في كتاب الله : خير الأمور : أوسطها ؟

قال : نعم ، في أربعة مواضع : قوله ، تعالى :

« لا فارضٌ ولا بكر عوانٌ بينَ ذلك ، . وقوله ، تعالى :

« والذين إذا أنفَقُوا لم يسرفُوا ولم يقتروا وكانَ بين ذلك قواماً ، ، وقوله ، تعالى :

« ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط ، وقوله تعالى : « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافتُ بها وابتغِ بينَ ذلك سبيلاً ، .

ذلك أن هدف أرسطو منها إنما هو : السعادة في عالمنا هذا ،
في عالمنا الفاني.

أما هدف الكندي فهو : السعادة في عالمنا هذا وفي العالم الآخرى :
العالم الباقي ، عالم الخلود .

٢ - الكندي وأفلاطون :

يقول الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة :

« يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم ، والزمان ،
والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند
الفيلسوفين ، هذا الى أن الكندي : يرفض وجود شيء أيّاً كان قبل
وجود هذا العالم الحادث .

وهو ، في ذلك : يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون
أيضاً ؛ لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة
وغير معينة . لا هي روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة . وهو يسميها :
اللاموجود أو القابل ، أى الذى يقبل فعل التمثّل ، بحيث ينشأ عن هذا
الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل .

ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة ، وبين أفلاطون
أو أرسطو من جهة أخرى : مباينته لهما في مفهوم الفاعل الأول الحق ،
أعنى : الله ، وصفاته ، وفعله .

ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي : أن أمر الخلق
وكيفته : أوضح . عنده ، بما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال

الفنان . كما نجد ذلك في قصة طيماوس ، مثلا .

والسكندی ، بحكم نزعته العربية الواقية ، ونزعته الإسلامية الواضحة ، لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال^(١) .

٣ — السكندی والإسلام :

ومما سبق من شرح لأراء السكندی ، يتبين أنه لم يأت برأى يعارض به أصلا من أصول الإسلام . والسكندی بذلك : خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفروهم بالإمام الغزالي ، لقولهم : بقدم العالم ، وبعدم علم الله بالجزئيات ، وبالبعث الروحاني فقط .

أما موقف السكندی من الإدراك الحسى : فهو موقف ، ربما يستساغ من الناحية النظرية التجريدية ، ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية . ولنا رأى في هذا الموضوع ، وفي موقف الإسلام منه ، سنتحدث عنه فيما بعد ، ان شاء الله تعالى ، وبالله التوفيق .

(١) رسائل السكندی ص ٨٠

الفصل الخامس

الفارابي

٢٥٩ - ٣٣٩ هـ

شروط يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة :

يجب : ١ - أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتي ، ثم أن يكون حَفِظُوطاً ، وصبوراً على السكد الذي يناله في التعلم ؛ وأن يكون - بالطبع - محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير كَجَمُوح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شَرِه على المأكول والمشروب ، تهون عليه - بالطبع - الشهوات والدرهم والدينار ، وما جانس ذلك ؛ وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب . ثم بعد ذلك يكون قد رَّبِّي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لأراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها .

وأن يكون - مع ذلك - متمسكاً بالفضائل التي هي - في المشهور - : فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التي هي - في المشهور - : جميلة .

الفارابي

تقديره

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود . وكان مَلِكًا
في عالم العقل . ت . ج . دى . بور

، فيلسوف المسلمين غير مدافع ، ، القفطى

« وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه .
والرئيس أبو على ابن سينا المقدم ذكره : بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع
في تصانيفه ، . ابن خلكان

وإن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق
والغرب ، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ،
وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشرى ، وفي تاريخ المثل العليا
للحياة الفاضلة . مصطفى عبد الوازق

أول مفكر مسلم ، كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى

مسينون

« والذي اتفق عليه جلة الثقات : أن فلسفة الفارابي : فلسفة إسلامية
لا غبار عليها . فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكرى ، حرجاً
وموضع ريبة ، ولا نخالها تغضب متديننا بالإسلام أو بغيره من الأديان ،
العقاد

حياته

هو أبو نصر محمد بن طغرلخان ، ويعرف بالفارابي ، نسبة إلى ولاية فاراب ، ، وهي إقليم كبير وراء نهر جيحون ، على تخوم بلاد الترك .

أكان فارسياً أم تركياً ؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون : أنه : تركي ، ولكن ابن أبي أصيبعة في كتاب : طبقات الأطباء ، يذكر : أن أباه كان فارسياً الأصل ، تزوج من امرأة تركية ، وأصبح قائداً في الجيش التركي .

وبصمت التاريخ صمتاً تاماً عن فترة الطفولة ، وفترة الشباب ، لفيلسوفنا فلا يتحدثنا بشيء عنهما ، بل يغفل أيضاً ذكر ميلاده ، ولولا أن ابن خلكان ذكر : أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ ، وقد ناهز ثمانين سنة ، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده إلا ظناً ؛ وكلية ابن خلكان ، إذن ، يؤخذ منها : أنه ولد حوالي سنة ٢٥٩ هـ .

مكاته الاجتماعية :

أما مكاته الاجتماعية : فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين ، ولا سبيل إلى القول فيها بالقطع .

والذي نميل إليه : هو أنه . نشأ في أسرة على جانب كبير من الرخاء : كان أبوه قائد جيش ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة .

«وكان - كما يذكر ليون الإفريقي - شريف النسب ، معداً لحياة البذخ» -
ثم وافته الدنيا ، وواتاه الجاه ، فاشتغل بالقضاء في بلدته .

دراسته للفلسفة :

ولعلنا لانكون مخطئين ، إذا تخيلنا : أن طبيعة الفارابي : لم تكن طبيعة
الذين يحرون وراء الجاه والمجد الدنيوي والترف المادي .

لقد كانت نفسه : تتطلع إلى معرفة الغيب ، واختراق الحجب ،
والكشف عن المساتير . بيد أن دراسته الفقهية ، وعمله في القضاء الذي
كان ثمرة لهذه الدراسة : لم يؤهله إلى ما يطمح إليه ، فضلاً عن أن يثبته ،
وما يستلزمه عمله من : مخالطة ، واتصالات لا تترك له فراغاً ، كل ذلك :
كان يحول بينه وبين ما يطمح إليه .

وها هي ذى السنين تمضي ، الواحدة تلو الأخرى ، ويزداد شوق
الفارابي إلى معرفة الحقائق الخاصة بما وراء الطبيعة .

وفي فترة من فترات التحمس الشديد ، عدل فجأة عما هو فيه - وقد ناهز
الأربعين تقريباً - فقال ، راضياً مغتبطاً ، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفي
الصوفي ، فغادر بلدته قاصداً بغداد ، وهي ، إذ ذاك : مصدر الثقافة والمعرفة .

لم يدرس الفارابي ، إذن ، الفلسفة في مبدأ حياته ، والذي يدعونا
إلى القول بهذا : أن الفارابي بدأ يحضر دروس المنطق في بغداد على أبي بشر
ابن متى ، ثم تابع دراسة المنطق على يوحنا بن حيلان في حران ؛ وأكب ،
منذ دخوله بغداد ، على دراسة الفلسفة ، على وجه العموم ، في شغف زائد ،
وفي شوق بالغ ، ولا شك أن ذكاه وشوقه : كانا كفيلين ببلوغه من تعلمها

إلى ما يطمح إليه ، في فترة قصيرة من الزمن ، خصوصاً وأنه : كان في مرحلة النضج العقلي السكامل .

كانت نفس الفارابي ، إذ ذاك : متطلعة إلى استكشاف المجهول ، وكان من وسائل إرضائها في هذا الجانب : الرحلات والأسفار .

ذهب من بلده إلى بغداد ، وذهب من بغداد إلى حرّان ، ثم عاد إلى بغداد ثانية ، وسافر إلى دمشق ، وإلى مصر .

وملك سيف الدولة حلب ، سنة ٣٢٣ هـ وبسط حمايته على العلم والأدب ، فقصده إليه الفارابي ، وآوى منه إلى ركن شديد . ثم إنه عظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه ،^(١) .

معرفته باللغات والموسيقى :

أما مبدأ اتصاله بسيف الدولة : فتُروى فيه حكاية لاشك أنها : من اختراع مُتخيل ، بيد أنه : لم يُجنّ التخيل فيها على غير أساس ، وهي ، إذا جردناها من المبالغات فيها ، تعطينا ثلاثة جوانب في حياة الفارابي ، هي في الواقع : حقيقة : الجانب الأول : معرفته باللغات ؛ ولا شك أن الفارابي : كان يعرف أكثر من لغة ، منها ، على كل حال : العربية ، والتركية ، والفارسية .

والجانب الثاني : معرفته بالموسيقى : لقد كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً .

أما الجانب الثالث : فهو : عزّة نفسه .

(١) د فيلسوف العرب والمعلم ، الثاني ص ٦١ .

والحكاية ، كما رواها بن خلكان هي :

يقول ابن خلكان :

« إن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة ، وكان بجاسه بجمع الفضلاء
في جميع المعارف ، فأدخل عليه ، وهو بزي الأتراك ، وكان ذلك زيه
دائماً ، فوقف ، فقال له سيف الدولة :

اقعد .

فقال : حيث أنا ، أم حيث أنت ؟

فقال : حيث أنت .

فتخطى رقاب الناس ، حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه
حتى أخرجه عنه .

وكان على رأى سيف الدولة بمالك ، وله معهم لسان خاص يسارهم
به ، قل أن يعرفه أحد . فقال لهم بذلك اللسان :

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإن سائله عن أشياء ، إن لم يوف
بها فأخرجوا به .

فقال له أبو نصر بذلك اللسان :

أيها الأمير أصبر : فإن الأمور بعواقبها .

فعجب سيف الدولة منه ، وقال له :

أتحسن هذا اللسان ؟

فقال : أحسن أكثر من سبعين لساناً .

فعظم عنده ، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن .

فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل ، وبقى يتكلم وحده .
ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة وخلا به . فقال له :

هل لك في أن تأكل ؟

فقال : لا .

فهل تشرب ؟

فقال : لا .

فهل تسمع ؟

فقال : نعم .

فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة
بأنواع الملاحى . فلم يحرك أحد منهم آلتة الا وعابه أبو نصر ، وقال له :
أخطأت . فقال له سيف الدولة :

وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟

فقال : نعم ، ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحتها ، وأخرج منها
عيداناً وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس .

ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان في المجلس !
ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس
حتى البواب ، فتركها نياماً وخرج ، ، ، .

ويعقب الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذه القصة فيقول :

« ولئن كانت هذه الحكاية أدنى الى الأساطير منها الى التاريخ ، فهي
تشبه أن تكون غلوّاً مجاوزاً ، لا اختراعاً صرفاً ، .

نمط حياته :

والمترجمون لحياة الفارابي : يجمعون على أنه : كان يعيش معيشة الزاهدين في العالم ، وكان يميل إلى العزلة والتأمل .

ويصف الشيخ مصطفى عبد الرازق نمط حياته فيقول :

« وقد عاش الفارابي عيشة الزهاد حياته كلها : فلم يقن مالا ، ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً !!! »

وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش ، خصوصا في شيخوخته أيام استظلاله بظل الملك الجواد : سيف الدولة ابن حمدان . لكنه : لم يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضة في اليوم ، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش . وهو : الذي اقتصر عليها لقناعته ، ولو شاء زيادة لوجد مزيدا ،

ويصفه ابن خلكان بأنه : كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة .

ويقول ابن خلكان أيضا :

« وكان مدة مقامه بدمشق : لا يكون ، غالبا ، إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه . »

ويقول صاحب كتاب : « مفتاح السعادة » :

« وكان منفردا بنفسه ، لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك ، ويعقب الشيخ مصطفى عبد الرازق على أقوال المؤرخين لحياة الفارابي فيقول :

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني .

« وتلك حياة فيلسوف زاهد وموسيقى شاعر » .

وقد تحدث كثيرون عن نزعة الفارابي الزهدية، والصوفية ، سواء أكان ذلك في حياته الشخصية ، أم في مذهبه الفلسفي .

ويحدثنا كارا ده فو عن هذه النزعة الفارابية ، وعن الفارابي بينها وبين موقف ابن سينا من التصوف ، فيقول :

« التصوف لا يظهر في مذهب ابن سينا ، إلا في آخره كتاج يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عن ما عداه من أجزاء مذهب . وقد عالجته بمهارة فائقة ، على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من جهة موضوعية بحته .

والأمر على نقيض ذلك عند الفارابي :

فالتصوف : يتخلل جميع مذهب ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا في كل أقواله . وكأنما التصوف عنده : ليس نظرية من النظريات ، وإنما هو : حالة ذاتية ، ^(١) .

ثقافته وكتبه :

قال القاضي صاعد في كتاب التعريف بطبقات الأمام :

« إن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأربى عليهم في التحقق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج إليه

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية « مادة : أبو نصر الفارابي »

منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، فنبه على ما أغفله الكسندى وغيره من صناعة التحليل ، وأحياه التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل ما دق منها ، نجّات كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

ثم لم بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتمام به وتقديم النظر فيه .

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس ، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقيق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب ، أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً . وبين : كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً .

ثم بدأ بفلسفة أفلاطون ، فعرف بغرضه منها . وسمى تأليفه فيها ، ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطو طاليس ، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته .

ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول — في النسخة الواصلة إلينا — إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم ، والمعاني المختصة بعلم علم منها .

ولا سبيل إلى فهم معاني قاطيغورياس^(١) . وكيف هي الأوائل الموضوعات لجميع العلوم ، إلا منه ؟

ثم له ، بعد هذا ، في العلم الإلهي ، وفي العلم المدني^(٢) . كتابان لانتظار لهما أحدهما : المعرفة بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطو طاليس ، في مبادئ الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية ، على ماهي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس النبوية .

وكتب الفارابي كثيرة بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة وهي في كل فن تقريباً^١ . ثم إنها تنقسم طبيعياً إلى قسمين .

(١) قسم هو شرح أو تعليق أو بيان لآراء أفلاطون وأسطو .

(ب) وقسم هو تأليف شخصي للفارابي . ومن أشهر كتبه ما يلي .

(١) رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة ، (٢) . رسالة في مسائل

متفرقة ، (٣) . رسالة في إثبات المفارقات ، (٤) . رسالة في العقل ،

(٥) . رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، (٦) . رسالة في

(١) أي كتاب المقولات .

(٢) أي علم الأخلاق بالنسبة للفرد والأسرة والمجتمع . أو سياسة الفرد

لنفسه ولأسرته وسياسة الرئيس للمجتمع .

جواب مسائل سئل عنها ، (٧) : عيون المسائل ، (٧) : إحصاء العلوم ، (٩) : ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، (١٠) : تحقيق غرض أرسططاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ، (١١) : مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة ، (١٢) : شرح رسالة : زينون الكبير اليوناني ، (١٣) : التعليقات ، (١٤) : كتاب الجمع بين رأيي الحكمين : إفلاطون وأرسطو ، (١٥) : كتاب تحصيل السعادة ، (١٦) : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، (١٧) : كتاب السياسة المدنية ، (١٨) : كتاب الموسيقى الكبير ، (١٩) : التنبيه على سبيل السعادة ، (٢٠) : فضيلة العلوم والصناعات ، (٢١) : الدعاوى القلبية .

ويقول كاراده فو :

« وكان غرض الفارابي ، شأن غيره من فلاسفة مدرسته : أن يحيط بجميع العلوم . ويظهر أنه : كان رياضياً بارعاً ، وطبيعياً لا بأس به ، وكتب كذلك في العلوم الخفية .

كما كان ، إلى جانب هذا ، موسيقياً متفنناً ، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقى ، الشرقية وكان يوقع على المزهر ويؤلف الألحان . وقد أثارت عبقريته إعجاب سيف الدولة ، ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغاني قديمة تنسب إليه ^(١) . »

وفيما بعد سنتحدث ، في شيء من التفصيل ، عن كتاب الجمع بين رأيي الحكمين ، أما الآن فلا نريد أن نترك هذا المكان قبل أن نذكر

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « أبو نصر الفارابي » .

حكايه طريفة عن كتاب للفارابي، كان له أثر كبير على ابن سينا . وهذه الحكايه يقصها ابن سينا نفسه فيقول :

« قرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » (لأرسطو) فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة . وصار لي محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه .

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ^(١) ، وبید دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة من هذا العلم ، فقال لي ؟ اشتر هذا مني فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته . فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي ، في أغراض كتاب : « ما بعد الطبيعة » .

ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشئ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى وفاته :

توفي سنة ٣٣٩ اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق ، فتوفي هناك في السنة نفسها ، وقد بلغ من العمر ثمانين عاماً ، وصلى عليه سيف الدولة في نفر من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .

« أما صلاة ابن حمدان في بعض خواصه علي أبي نصر التي عن المؤرخون

(١) سوق الكتب .

بتسجيلها ، فهي آية مودة وتكريم من سيف الدولة لرجل آتاه الله حكمة
تعالى عن عقول العامة وقلوبهم ، ^(١) .

— ٣ —

المجتمع المثالي

أو

المدينة الفاضلة

الفلسفة والواقع :

ليس هناك — في المنطق السليم — فلسفة واقعية ، وإنما هناك أدب
واقعي ، أو وصف واقعي .

فالآدب — في قسم من أقسامه — هو وصفي ، يحاول تصوير الواقع
في دقة كدقة آلة التصوير ؛ أما الفلسفة فإنها كلها مثالية .

ولعل من الأسباب التي جعلت الناس يخطئون في التعبير ، وفي الفكرة :
فيتحدثون عن فلسفة واقعية ، هو : التفرقة القديمة بين نزعة أفلاطون
ونزعة أرسطو ، وإطلاقهم على أفلاطون أنه مثالي ، وعلى أرسطو
أنه واقعي .

وكان سبب هذه التفرقة : قول أفلاطون بعالم المثل ، وحفره الهمم
إلى استشرافه والتطلع إليه ، وأن يكون سلوك الإنسان في نفسه ، وسلوك
الجماعة في نظمها وقوانينها : متمشيا مع ثمار المعرفة بهذا العالم : عالم المثل .

(١) : فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني .

بينما ينقض أرسطو هذه النظرية ، ويعمل — ما استطاع — على هدمها وتقويض دعائمها . . .

ولكن بما لا شك فيه أن أرسطو — مثله في ذلك مثل أفلاطون — كان يريد أن يرقى بالمجتمع ، وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق والسلوك لا يستمتع بها في واقعه ؛ إنه كان يرسم في نظرياته السياسية والأخلاقية مثلاً عالياً وأهدافاً سامية لا تمت ، أو لا تكاد تمت ، بصلة إلى الواقع ؛ إنه مثالي في نظرياته السياسية وفي مذهبه الأخلاقي . وكل فلسفة إنما هي : محاولة لتغيير الواقع في الآراء وفي السلوك ، في المعتقدات وفي الأخلاق ، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية . وكل فلسفة ، إذا . هي مثالية بهذا الاعتبار . وإذا كانت الفلسفة في جميع عصورها مثالية — أو يجب أن تكون كذلك — فإن الأذهان تنحرف حينما تقرب بين كلمة « مثالي » وكلمة « خيالي » أو « وهمي » :

ذلك أن المذهب الذي يرسمه الفيلسوف وإنما هو : مذهب يؤمن الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه . وإذا لم يأخذ الناس به فليس ذلك لأن المذهب مستحيل التحقيق وإنما : لعوامل أخرى ليست هي المذهب في نفسه .

ومثل الإنسانية بالنسبة لمذاهب الفلاسفة : مثلها بالنسبة للأديان ، ومثلها بالنسبة لكل فكرة : تدعو إلى الخير ، والأخوة ، والسلام . ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية ؛ في صفاتها الأصلية . تحقق

لها السعادة ، ولكن الإنسانية تجرى وراء غرائزها فتقع في الشقاء ، وتتجرع الآلام .

وترى الإنسانية بعقلها أن السلام والأخوة يحققان لها أسمى ما تطمح إليه من أمن وتعاون ، ولكنها بغرائزها الحيوانية تنغمس في التغالب والاعتصاب والآثرة ، فتجر على نفسها الكوارث والملمات . وما ظلمتهم الفلسفة ، وما ظلمتهم الأدبان ، وما ظلمتهم أفكار الخير ... ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

مدينة الفارابي :

نقول هذا بمناسبة البدء في الحديث عن مدينة الفارابي الفاضلة ، أو عن فكرته عن المجتمع المثالي ، وهي فكرة تعتبر مركز الدائرة في فلسفته ، أو هي فكرة جمعت فلسفته .

ذلك أن الفارابي ، في هذه المدينة ، لا يرسم نظاماً سياسياً خصب ، وإنما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة .

إنه يبين معتقداتهم ، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ، ويرسم أدلتهم على هذه المعتقدات ، إنه يبين معتقدهم في الله وفي النبوة ، وفي المبدأ والمصير ، في الهدف والغاية .

ويبين نظام سلوكهم ، كأفراد ، ونظام سلوكهم ، كجماعة ، ونظام صلتهم بالرئيس ... ويبين الأساس الذي يبنى عليه هذا السلوك .

ويبين الضلال الذي تمار فيه المدن . أسبابه وعمله ، ظواهره ودظاهره ، نتائجه وثمراته .

وفي خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكوني ، سمائه وأرضه .
وعن الترابط الاجتماعي بين الرئيس والمرءوسين .
• ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا ، إن مدينة الفارابي جمعت — على التقريب —
فلسفته .

اهتمام الفارابي بالمدينة الفاضلة :

وقد اهتم الفارابي اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة فقد ألف فيها
كتاباً سماه «آراء أهل المدينة الفاضلة» وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين:
أما أولاً : فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه ، أى من ناحية
الاعتمادات ، ومن ناحية النظام ، ومن ناحية السلوك .

وأما ثانياً . فلأنه من آخر ما ألف الفارابي إذا لم يكن آخر كتاب
ألفه ، وهو إذاً يعتبر تصويراً لرأى الفارابي الأخير .

يقول ابن أبي أصيبعة : إن الفارابي :

«ابتدأ بتأليف كتاب : المدينة الفاضلة . والمدينة الجاهلة ، والمدينة
الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة ببغداد .

وحمله إلى الشام ، في أواخر سنة ٢٣٠ .

- وتممه بدمشق في سنة (٢٣٣) وحرره .

ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب .

ثم سأله بعض الناس : أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه ، فعمل
الفصول بمصر سنة ٢٣٧ .

ومن المعروف أن الفارابي توفي سنة ٣٣٩ فكان آخر عهده بهذا الكتاب إذاً قبل وفاته بعامين .

على أن الفارابي قد ألف في الموضوع نفسه كتاب «السياسات المدنية» . ثم إنه كتابيه «تحصيل السعادة» و «التنبيه على سبيل السعادة» إنما هما بيان لبعض جوانب المدينة الفاضلة .

على أنه من الأهمية بمكان أن نذكر أن كتاب الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، الذي يسخر منه الكثيرون ^(١) يعتبر

(١) يقول دي بور في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية : ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وقد دعا الفارابي إلى رأي يبدو اليوم : عجيباً شاذاً ، تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة .

ذلك . هو : أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغي ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها . وهما : أرسطو وأفلاطون ، فذهباهما يجب ألا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين .

وعلى هذا يبدو عطاء الفلاسفة من القدماء : كأنهم أنبياء حقيقيون يلقبون بالأنمة كما يلقب علماء الدين . وتعاليمهم : نوع من الوحي يجب أن تبرا من التناقض والخطأ .

وكتب الفارابي في هذا المعنى عدة رسائل : «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس» ، و «أغراض أفلاطون وأرسطو» و «كتاب التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس» .

ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا : كان يعتقد بصحة نسبة كتاب «أنولوجيا» =

في نظرنا كتاباً حاسماً في بيان بعض آراء الفارابي نفسه .
والواقع أن هذا الكتاب مبني على فكرة سليمة ، وهي أن الحقيقة
لا تُخترع ولا تبتدع ، وإنما يُكشف عنها ، وسبيل الكشف
عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات .

وكل من أخلص في البحث عنها ، وأمضى عمره في الكشف
عن جوانبها فإنه سينتهي إلى ما انتهى إليه من يمثله في الإخلاص وفي الدأب
على البحث : وليس في الكشف عن الحقيقة إذن شيء شخصي أو جانب
ذاتي . ومن الطبيعي ، والأمر كذلك ، أن يتفق أفلاطون وأرسطو —
وقد أخلصا ودأبا على البحث — في النتائج التي وصلوا إليها .

الفكرة إذن في أساسها سليمة ، وقد حاولتها الأفلاطونية الحديثة
من قبل الفارابي ثم جاء الفارابي وحاولها من جديد ولكنه لم يصاحبه
التوفيق في الجميع بين رأييهما ؛ لأنه اعتمد في تصوير آراء أرسطو على كتاب
« الربوبية » الذي اعتقد — خلافاً للواقع — أنه لأرسطو .

بيد أن الطرافة في كتاب الجميع بين رأيي الحكيمين أنه يصور رأي
الفارابي الشخصي في المسائل التي عرض لها . فقد انتهى به البحث إلى آراء
في الفلسفة وآمن بها واعتقد أنها الحق فجعلها الأساس وفسر كلام أفلاطون

== إلى أرسطو طاليس ، وهو كتاب منحول في الأفلاطونية الجديدة ، كتب
على نهج تاسوعات أفلوطين .

وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكون أبو نصر فكرة خاطئة ، إلى حد بعيد ،
عن مذهب المشائين .

وكلام أرسطو على ضوءها ، مع أنها رأيه الشخصي .
وسنعمد في تصوير آراء الفارابي على هذه الكتب جميعها ، وعلى
كتابين آخرين لها أهميتها أحدهما «فصوص الحكم» وهو كتاب ركّز فيه
الفارابي جملة من آرائه في أسلوب موجز عليه طابع الأسلوب الصوفي .
وثانيهما كتاب «عيون المسائل» وهو كتاب جميع فيه الفارابي كثيراً
من آرائه الفلسفية .

من عوامل الإجماع الإنساني :

الناس يجمعون لأن : « كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج
— في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كالاته — إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن
أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء .
مما يحتاج إليه . وكل واحد ، من كل واحد ، بهذه الحال !!
فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ، الذي لأجله جعلت
له الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل
واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة
الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه ، قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال .
ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ،
فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية^(١) .

(١) آراه أهل المدينة الفاضلة للفارابي .

يقول نصير الدين الطوسي شارحاً فكرة بن سينا في هذا الموضوع :

« الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه » ،

فمنها : الكاملة : ومنها غير الكاملة :

والكاملة : ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى

فالعظمى إجتماعات الجماعة كلها في المعمورة .

والوسطى إجتماع أمة في جزء من المعمورة .

والصغرى إجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وبلاحظ الدكتور على عبد الواحد ، أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى . وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان . . . فهو لاء لم يفكر وإلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم ، وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها ، أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه ، إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة

= لأنه يحتاج إلى : غذاء ، ولباس ، ومسكن ، وسلاح لنفسه . ولئن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم ، وكلها صناعية ، ولا يمكن أن يرتبها صانع واحد ، إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً لإياها ، أو يتعسر إن أمكن . لكنّها تتيسر لجماعة يتعاونون ، ويتشاركون فى تحصيلها ، يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم :

بمعارضة : وهى أن يعمل الآخر .

ومعاوضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بإزاء ما يأخذه منه من عمله ، فإذا الإنسان بالطبيع محتاج فى تعيشه ، إلى اجتماع مؤد إلى إصلاح حالة . وهو المراد من قولهم : [الإنسان مدنى بالطبع] .

والتمدن فى اصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .

الخليفة الذى هو ظل الله فى أرضه^(١) .

وإذا كان الفارابى يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة ، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذى هو العالم كله .

وعلى المجتمع المتوسط الذى هو القطر .

وعلى المجتمع الأصغر الذى هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها . وبما أن أعمال الإنسان اختيارية . وكان شأن الخير فى الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة وكذلك الشر ، كانت الغاية من الاجتماع إما الاتجاه إلى الشر وإما الاتجاه إلى الخير .

والمدينة الفاضلة إنما هى المدينة ، التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة ، والاجتماع الذى يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل .

والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والسعادة الحقيقية إذن إنما هى هدف الاجتماع الفاضل .

وهذه السعادة إنما تكون ثمرة لمعتقدات . . ولنظم معينة محددة .

وسنبتدى* بالحديث عن المعتقدات .

(١) من كتاب : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للدكتور على

وجود الله :

وأول المعتقدات ، وأهمها ، هو طبعاً الاعتقاد في وجود الله .
والاعتقاد في وجود الله يبنى الفارابي على دليلين : أما أحدهما ،
وهو المشهور عنه . والمعروف به ، فهو دليل الوجوب والإمكان ،
وهو الدليل الذي أخذه عنه ابن سينا ، واشتهر به الفلاسفة من بعد
الفارابي . وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين :

أحدهما : إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .

والثاني : إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

ويمكن الوجود هو استوى في أمره الوجود والعدم فلا غنى إذن
لوجوده عن علّة وهذه العلّة إما أن تكون ممكنة فلا بد لها من علّة
ولا يجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة ، أن تمر بلا نهاية في كونها علّة ومعلولة ،
ولا يجوز كونها على سبيل الدور . بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب
هو الموجود^(١) ، وذلك هو الله تعالى^(٢) .

(١) عيون المسائل .

(٢) هذا الدليل هو أحد الأدلة التي استعملها ابن سينا في إثبات وجود الله :
وهو يقول عنه في الاشارات : تبنيه ، كل موجود إذا انفكت إليه من حيث ذاته ،
من غير التفات إلى غيره :

فإما ، أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لا يكون .

فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم .

وأما الدليل الثانى فهو دليل الإتيان فى صنع هذا العالم والعناية به
« وأن كل شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها
على ما يدل عليه كتب التشريعات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال
الطبيعية ،

صفات الله :

والفارابى فيما يتعلق بصفات الله يذهب إلى التنزيه المطلق ، ويصل
فى أمر التنزيه إلى أقصى غايته المعنى العام الشامل السكلى ، فى أوسع معانيه
وأبعد أهدافه :

== وإن لم يجب ، لم يحز أن يقال : إنه يمتنع بذاته ، بعد ما فرض موجوداً ،
بل إن قرن باعتباره ذاته شرط مثل شرط عدم علته ، صار يمتنعاً ، أو مثل
شرط وجود علته ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر
الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لا يجب ولا يمتنع .
فكل موجود :

لما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

إشارة : — ما حقه فى نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ؛
فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى ، من عدمه ، من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى ، فالحضور شىء أو غيبته .

فوجود كل ممكن ، هو من غيره .

ويتهى ابن سينا بأن هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل .

لقول الله تعالى : ليس كمثل شيء ، ولقوله عز وجل : سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، .

وربما أخذ عليه بعض الناس الأغراق في التنزية ، ولكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على الفارابي ذلك ، أو كيف يمكن أن يوصف الفارابي بالأغراق في أمر أتى به الاسلام ، وما دام الفارابي يثبت الله حقيقة موجودة : فإن كل ما يقوله بعد ذلك في التنزية لا يمكن أن يؤخذ عليه . وأول شيء ينفيه الإسلام نفياً باتاً حاسماً عن الله هو المادة ، فانه ليس بمادى أعنى أن المادة لا دخل لها في ذاته عز وجل ، وذلك أيضاً من أوائل ما ينفيه الفارابي نفياً باتاً حاسماً عن الله سبحانه وتعالى :

« ولأنه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه ؛ فإنه بجوهره : عقل بالفعل :

لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل : هو المادة التي فيها يوجد الشيء .

فتى كان الشيء في وجوده : غير محتاج إلى مادة ؛ كان ذلك الشيء بجوهره : عقلاً بالفعل ،

وتلك : حال الأول ، فهو ، إذن : عقل بالفعل . وهو ، أيضاً : معقول بجوهره .

فإن المانع ، أيضاً ، للشيء من أن يكون بالفعل معقولا : هو : المادة . وهو معقول ، من جهة ما هو عقل .

لأن الذي هو يته ، عقل : ليس يحتاج ، في أن يكون معقولا ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه : يعقل ذاته ، فيصير ،

بما يعقل من ذاته ، عاقلا وعقلا بالفعل .

وبأن ذاته تعقله : يصير معقولا بالفعل .

وكذلك لا يحتاج ، في أن يكون عقلا بالفعل ، وعاقلا بالفعل ، إلى ذات يعقلها ويستفيد بها من خارج ؛ بل يكون عقلا ، وعاقلا : بأن يعقل ذاته ؛ فإن الذات التي تعقل : هي التي تعقل .

فهو عقل ، من جهة ما هو معقول ؛ فإنه : عقل ، وإنه معقول ، وإنه عاقل : هي كلها : ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم .

فإن الإنسان مثلا : معقول ، وليس المعقول منه : معقولا بالفعل ؛ بل كان معقولا بالقوة ، ثم صار معقول بالفعل بعد أن عقّله العقل . فليس ، إذن ، المعقول من الإنسان : هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبداً هو المعقول ، ولا عقلنا نحن — من جهة ما هو عقل : هو معقول . ونحر : عاقلون ، لا بأن جوهرنا : عقل ؛ فإن ما نعقل : ليس هو الذي به تجوهرنا .

فالأول : ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه : معنى واحد ، وذات واحد ، وجوهر واحد غير منقسم .

وكذلك الحال في أنه : عالم :

فإنه ليس يحتاج ، في أن يعلم ، إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتشف . بجوهره ، في أن يعلم ويعلم ، وليس عليه بذاته : شيئا سوى جوهره ، فإنه : يعلم ، وإنه معلوم ، وإنه عليم فهو ذات واحدة وجوهر واحد . وكذلك في أنه : حكيم ؛ فإن الحكمة : هي أن العقل : فضل الأشياء

بأفضل علم ، ربما يعقل من ذاته ، ويعلمه . يعلم أفضل الأشياء .
وأفضل العلم : هو العلم الدائم الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك
هو علمه بذاته .

ويمضى الفارابى فى التنزيه إلى أبعد حدوده فلا يفرق بين ذات وصفة
ويصل بذلك إلى الأحادية المطلقة أو التنزيه المطلق .
أسماء الله :

أما فى ما يتعلق بالأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها :
هى التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى
فضيلة الوجود من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال
والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى
لدينا وفى أفضلها ، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره وأيضاً فإن
أنواع الكمالات التى جرت العادة أن يدل عليها بذلك الأسماء الكثيرة
كثيرة وليس ينبغى أن تظن بأن أنواع كالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة
أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغى أن يدل بتلك
الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً .

إدراكنا لله :

وينتهى الفارابى إلى أن الأول أى الله هو فى الغاية من كمال الوجود ،
فكان ينبغى لذلك أن يكون المعقول منه فى نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً
ولسكننا نجد الأمر غير ذلك — على حد تعبير الفارابى — فما هو السر
فى عسر تصورنا له ؟

يجيب الفارابی عن ذلك بقوله :

ينبغي أن نعلم أنه من جمته غير معتاص الإدراك إذ كان في نهاية الكمال ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها، المادة والعدم ، يعتاص إدراكه ، ويعسر علينا تصويره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده فإن إفراط كما له يهرنا ، فلا نقوى على تصويره على التمام . كما أن الضوء هو أون المبصرات وأكملها وأظهرها ، به يصير سائر المبصرات مبصرة ، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة . ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر ، كأن إدراك البصرة له أتم . ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر ، كان إبصارنا له أضعف ، ليس لأجل خفائه ونقصه ، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ، ولكن كما له ، بما هو نور ، يهر الأبصار فتحار الأبصار عنه . كذلك قياس السبب الأول ، والعقل الأول ، والحق الأول وعقولنا نحن . ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه ، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوه ، لكن لضعف عقولنا نحن عسرَ تصويره .

إذ كلما قرُبت جواهرها منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن ، وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة ، كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون .

صفة العلم :

ويهمنا ، على الخصوص ، أن نتحدث عن رأى الفارابی في صفة العلم :

فإن هذه الصفة قد أثارت خصومه عنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة ، ومن مظاهرها هذا النزاع على تحديدّها الذي حدث بين الغزالي وابن رشيد . لقد جعلها الغزالي من المسائل التي كفر بها الفلاسفة إذ يقولون — حسبما يرى — بعلم الله بالكلّيات فحسب ، وينسكرون علمه بالجزئيات . أما ابن رشد فإنه يخطئ الإمام الغزالي في شرحه لأراء الفلاسفة ، ويرى : الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكلّيات والجزئيات على السواء .

ونريد هنا أن نبين رأى الفارابي في هذا الموضوع ، مقتبساً في ذلك نصوصاً له ، وسيوضح من ذلك أن كلام ابن رشد أدق في التعبير عن رأى الفلاسفة ، أو على الأقل ، عن رأى الفارابي من كلام الإمام الغزالي .

يقول الفارابي : إن الباري جل جلاله مدير جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي يبيّنه في العناية : من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحوال موضوع بأوفق المواضع وأنقها على ما يدل عليه كتب التثريعات ومنافع الأعداء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية ^(١) .

ويقول الفارابي في كتاب الفصول : علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثرت لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة إلا يعلمها . من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متناهياً إلى يوم القيامة .

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين .

ويقول في كتاب الفصول أيضا : لحظة الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتغل على الكثرة

ويقول في كتاب الفصوص أيضا : كل مالم يكن فكان له سبب ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود ، والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً ، وينتهي إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها ، فلن تجد في العالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب ، ويرتقى إلى مسبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير امتداد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر ، وكل شيء مقدر ، ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة : ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات وهنا يخالفه الفارابي مخالفة صريحة فيقول إن الله هو المدبر لجميع العالم ويقرر الفارابي هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد ^(١) ، .

(١) ورأى ابن سينا في هذه المسألة شبيهه برأى الفارابي : يقول ابن سينا في كتاب الإشارات :

تذنب : — فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :
الآن .
والماضي .
والمستقبل .

=

خلق العالم :

يقول الفارابي في أول سطر من كتاب : آراء أهل المدينة الفاضلة ،
« الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، ١٠٠ هـ .
وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم ، ولكن :

« وجود الأشياء عنه ، لا عن جهة قصد يشبه قصدنا ، ولا يكون
له قصد الأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ، من دون أن
يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ؛ وإنما ظهر الأشياء عنه ،
لكونه عالماً بذاته ، وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون
عليه ، فإذا علمت علة لوجود الشيء الذي يعلمه ^(١) .

ولكن السؤال الذي يختلج في الأفئدة هو :

إذا كان الله ، سبحانه وتعالى ، واحداً من كل وجه ، وأحديته مطلقة ،
فكيف يمكن أن يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكثر
عن الله الواحد ؟

رأى الفارابي ، حلاً لهذه المشكلة ، أن الله سبحانه وتعالى صدر عنه —

= فيعرض ، لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون عليه بالجزئيات على
الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له . بوسط ، أو بغير
وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجبا ،
إذا كان ما لا يجب ، لا يكون كما علمت .

(١) عيون المسائل للفارابي طبع الخانجي ص ٦٧ .

أول ما صدر - العقل الأول ، واستنجد الفارابي ببعض الأحاديث ،
ومنها (أول ما خلق الله العقل ، الخ) وهو حديث ضعيف .
والعقل الأول وإن كان واحداً إلا أن وحدته ليست مطلقة ، إنها
ليست كوحدة الله .

عن هذا العقل صدر عقل ثان هو أقل في أحديته من العقل الأول .
واستمرت سلسلة العقول ، وكل منها أقل في الوحدة من سبق ،
وهكذا إلى العقل العاشر ، وكانت وحدته بالنسبة إلى العقل الأول فضلاً
عن الله ، بعيدة : كان يشبه أن يكون كثرة .

وعن هذا العقل العاشر صدر العالم الأرضي بما فيه من كثرة وتنوع .
هذه العقوو هي الملائكة في لغة الدين .

والعالم كله : سماؤه وأرضه ، في رأى الفارابي :

١ - ممكن

٢ - وحادث

إنه ممكن لأنه لا يقوم بنفسه ، ولا يستمر في الوجود لولا علته ،
فهو قد وجد عن علة ، وهو مستمر في الوجود عن علة .

وهو حادث لأن له بدء زمانياً .

ومن الخطأ البين الواضح ، بل القبيح المستنكر - فيما يرى الفارابي -
ظن بعض الناس : أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول
بقدمه ، ذلك أن أرسطو - حسبما يرى الفارابي - مثله كمثل أفلاطون
في القول بحدوث العالم .

أما ما جاء في كتاب أرسطو المسمى ، السماء والعالم ، من أن : « الشكل

(أى العالم) ليس له بدء زمانى ، وإنما معناه أن العالم يتكون تدريجياً ، شيئاً فشيئاً ، وأولاً فأول ، وجزءاً جزءاً ، كما يتكون البيت والحيوان ، فتسبق الأجزاء بعضها بعضاً بالزمان ... كلا ، وإنما تكون العالم « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان ، .

ألم يقل أرسطو فى كتاب الربوبية^(١) : إن الهىول أبداعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسمت عنه ، وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ؟
ألم يقل أيضاً فى كتاب « السماء والعالم » ، وفى كتاب « السماعى الطبيعى » : إنه لا يتأتى قط أن يكون حدوث العالم بالبلخت والإتفاق والمصادفة بدليل النظام البديع المتقن المحكم بين أجزائه ؟

يتفق أفلاطون وأرسطو إذأ على أن : « العالم مبدع من غير شيء » ، ويوافقهما الفارابى على ذلك بل وينتقد أفسكار أهل الملل فى منطقهم الذى لا يحسم الأمر حسماً جازماً فوقولهم بوجود ماء عنه نشأ هذا العالم لا يدل على أن العالم نشأ عن لا شيء .

وهذه القضية أيضاً تخالف الفسكرة العامة عن الفلاسفة من أنهم يقولون بأزلية العالم .

مراتب العقول الإنسانية .

وإذا كانت العقول السماوية مندرجة فى النزول من العقل الأول إلى العقل العاشر ، فإن العقول الإنسانية البشرية مندرجة صعوداً .
حينما يولد الإنسان يكون عند : « عقل بالقوة » .

(١) كان الفارابى يعتقد خطأ أن كتاب الربوبية ، هو من تأليف أرسطو .

وحينما يأخذ في التعليم ، ينشأ عنده ، شيئاً فشيئاً ، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقل يسمى : « العقل بالفعل » .

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه لله التفكير ، وواصل الليل بالنهار في البحث ، وتعمق في مسائل ما وراء الطبيعة : استشرف إلى الملأ الأعلى ، واتصل به ، فأصبح لديه « العقل المستفاد » ، وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه ، أو بتعبير آخر ، إنه « عقل مستفاد من العقل العاشر السماوى ، بهذا العقل المستفاد يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة ، والملأ الأعلى ، وأسرار الكون ، وما يخفى على الآخرين ، والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس :

١ — الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل .

٢ — الأنبياء بالمخيلة القوية .

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر .
هذا بجمل العقائد التى ينبغى أن تسود فى المدينة الفاضلة . ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها ولا بدل لها من رئيس ، هذا الرئيس لا بد أن تتوفر فيه صفات معينة فطرية ، وأخرى كسبية .

صفات الرئيس :

يقول الفارابى عن منصب الرئاسة :

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه ، بالطبع ، إثنان عشرة خصلة قد فطر عليها :

أحدها : أن يكون تام الأعضاء ، قواها : مواتية أعضائها على الأعمال

التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به ، أتى عليه بسهولة .

ثم أن يكون ، بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له : فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ، ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه .

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً : إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل .

ثم أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إثباته كل ما يضمره لإثباته تامة .

ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول ، لا يؤلمه تعب ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه .

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنسكوح ، محتنباً بالطبع ، للعب ، مبغضاً لذات الكهانة عن هذه .

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله :

ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه ، بالطبع ، إلى الارتفاع منها .

ثم أن يكون الدرهم والدينار ، وسائر أعراض الدنيا : هينة عنده .

ثم أن يكون ، بالطبع ، محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها ، يعطى النصف من أهله ومن غيره .

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى ، أنه ينبغي أن يفعل ،

هذه هي الصفات الفطرية التي يرى الفارابي ، أنه يجب أن تكون في الرئيس ، واجتماعها من غير شك في إنسان عسر نادر ، لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد . والأقل من الناس ، . على أنه إذا تحققت في إنسان ما ، هذه الصفات الفطرية ، فلا يستأهل أن يكون رئيسا إلا إذا توفرت فيه ستة شرائط مكتسبة . وهذه بطبيعة الحال لا تتوفر إلا بعد كبره .

أحدهما : أن يكون حكيما .

والحكيم عند الفارابي : هو الذي يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال ؛ هذا العقل الفعال الذي يسميه الفارابي « روح القدس » ، و « الروح الأمين » .

وثاني الشرائط : أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن ، والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

وثالث الشرائط : أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

ورابع الشرائط : أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

وخامس الشرائط : أن يكون له جودة إرشاد بالقول ، إلى شرائع الأولين ، وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

وسادس الشرائط : أن يكون له جودة ثبوت ييدنه في مباشرة أعمال

الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية ، الخادمة الرئيسية .
وإذا ما تولى هذا الرئيس منصبه الحكيم في المدينة فإنه يوجهها لا محالة
نحو الخير أو نحو السعادة .

الهدف العام للمدينة :

والهدف العام للمدينة وللإجتماع على وجه العموم إنما ينبغي أن يكون
السعادة ، والسعادة كما يكون من عناصرها الاعتقاد فإنه يكون من عناصرها
الأفعال ، ويوجز الفارابي ذلك فيقول : إنما يبلغ الإنسان السعادة :

« بأفعال ما إرادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ،
وليست بأى أفعال أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة ، تحصل عن
هيئات ما ، وملكات ما ، مقدرة محددة .

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة .

والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا في وقت
من الأوقات ، لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن
يناله الإنسان أعظم منها .

والأفعال التي تنفع في بلوغ السعادة : هي الأفعال الجميلة .

والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال : هي الفضائل .

وهذه خيرات هي : لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة

والأفعال التي تعوق عن السعادة : هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة .

والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال : هي النقائص
والرذائل والخسائس .

تعريف السعادة :

ولكن ما هي السعادة ؟

إن السعادة فيما يرى الفارابي مر : أن تصير نفس الإنسان من السكّال في الوجود إلى حيث لا تحتاج ، في قوامها ، إلى مادة ؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، في جملة الجواهر المارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال .

تقدير الفارابي :

وننتهي من هذه الدراسة عن الفارابي بذكر رأى ابن طفيل عنه . ورأى ابن طفيل له قيمته الكبرى باعتباره صادراً عن فيلسوف . يقول ابن طفيل .

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة ، بقاء النفوس الشريفة بعد الموت ، في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له .

ثم صرح في السياسة المدنية ، بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء له للنفوس الكاملة ، ثم وصف في كتاب الأخلاق ، شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا ، فهو هذيان وخرافات عجز .

فهذا قد أياس الخلق جميعاً ، من رحمة الله تعالى ،

ومصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة : إذ جعل مصير الكل إلى العدم .

وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر .

هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها ، بزعمه : للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلاسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

الفصل السادس

الشيخ الرئيس

ابن سينا

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .

ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه ، وكل ميسر لما خلق له .

ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم إنا نسألك الهداية والتوفيق . وبعد : فإن ابن سينا ^(١) قد احتل في الأدب العالمي — شرقه وغربه — مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفاضل ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروى ما يشبه الأساطير عن ذكائه النادر وعن طبه

(١) حياة ابن سينا بقلبه . . . إلى أن اتصل به تلميذه الجوزجاني . . . ثم بقلم الجوزجاني في شيء من الاختصار نقلا عن ابن أبي أصيبعة والقفطي وغيرهما . قال الشيخ الرئيس إن أبي كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى ، في أيام نوح بن منصور ، واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها : « خرميث » من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى . وبقرها قرية يقال لها : « أفشنه » . ونزوح والدي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولد أخى .

ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أثبت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى مني العجب ! وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، وبعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخى وكانوا ربما تذكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسى . وابتدءوا يدعوني أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . وأخذ والدى يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ويتوهم بحساب الهند حتى أنعله منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلى وكان يدعى . المتفلسف وأنزله أبى دارنا =

الذى وصل إلى سر الخلود، وعن سحره الذى يسكتنه به سر المغيب؛ بينما يتحدث آخرون عن دهائه ومكره، أو عن ملذاته وأهوائه، أو عن حياته الصاخبة المليئة بالخطر .

ولقد بذل كثير من العلماء — شرقيين وغربيين — جهوداً كبيرة

== رجاء تعالى منه . وقبل قدومه كنت أشغل بالهقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به . ثم بدأت بكتاب لإساغوجى على الثانى : ولما ذكر لى حد الجنس أنه . هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو : فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ! وتعجب منى كل العجب، وحذر والذى من شغلى بغير العلم . وكان أى مسألة قالها لى أنصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، وكذلك كتاب : لإقليدس، فقرأت من أوله خمسة أشكال أوسته عليه ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت إلى المجسطى ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال الثانى . تول قراءتها وحلها بنفسك . ثم عرضها على لابين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب : فكم من شكل ما عرفه إلى وقت معارضته عليه، وأفهمته إياه . ثم فارقتى الثانى متوجهاً إلى كركانج . واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعى والإلهى . وصارت أبواب العلم تنفتح على .

ثم رغبت فى علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم مصعبه : فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى، بدأ فضلاء الطب ==

تحقيق مؤلفاته ، ونشرها ، ودراستها ، وتسكين فكرة صحيحة عن مؤلفها وكثرت المقالات والكتب التي تصور حياة ابن سينا وآراءه ، وكثير كذلك الجدل بين العلماء في مدى تأثير ابن سينا بغيره من بيئته . أو من خارج بيئته ، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه في الزمن .

= يقرءون على علم الطب ! . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ! وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه . أنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً . فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت في النهار بغيره . وجمعت بين يدي ظهوراً ، فكل حجة كُتب أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها في تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته ، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة . وكلما كنت أتخير في مسألة أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت ، وابتهمت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنغلق وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ؛ فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف : عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذني نوم : أحلم بذلك المسألة بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل انضح لي وجوها في المنام ^(١) . وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان للإنساني ، وكل ما علمته في ذلك الوقت =

(١) « وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأى العلم الحديث : لأن الوعي الباطن يقننه في هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالفكر » عن الشيخ الرئيس بن سينا للعقاد .

ومع ذلك فإن ابن سينا لم ينل تقديرًا عادلاً بعد مماته كما لم ينل تقديرًا عادلاً أثناء حياته : أما العامة وأشباههم فقد انحرفوا به إلى زمرة السحرة والمنجمين ، أو الزنادقة والملحدين ، وكما أنهم انحرفوا بأبي نواس فألبسوه شخصية مهرج كذلك انحرفوا بابن سينا فجعله بعضهم ولياً من كبار الأولياء :
 = فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم ، حتى أحكت علم المنطق والطبيعي والرياضى .

ثم عدلت إلى الإلهى . وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة : فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ! وصار لى محظوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، ويئست من نفسى وقلت : هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين (١) وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على : فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة فى هذا العلم . فقال لى : إشتريه هذا فإنه رخيص أبعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه . فاشتريته فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى : أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى بيتى . وأسرعت قراءته . فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محظوظاً على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، ونصدت فى ثانى يوم بشيء كثير على الفقراء شكر الله تعالى .

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت نوح بن منصور واتفق له مرض حار الأطباء فيه وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضارى . فحضرت ، وشاركتهم فى مداواته . وتوسمت بخدمة . فسالته يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى . فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ؛ فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ؛ فى بيت منها كتب العربية ، والشعر وفى آخر الفقه ، كذلك =

تستمد منه النفحات ويتبرك به ويزار ضريحه ، وجعله بعضهم من أئمة السحر
أو من كبار الملحدين . أما الخاصة فقد تضاربت آرائهم واحتلفت ، وعلى
رغم تضاربها واختلافها فإنها تسكاد تنهى ، صراحة أو ضمناً ، إلى أن
ابن سينا كان مجرد شارح أو مقلد لغيره : إنه أرسطى أو أفلاطونى
== فى كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت
ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ،
وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب ،
وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل فى عليه .

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك
للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شئ .
وكان فى جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضى ؛ فسألنى أن أصنف
له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ؛ فصنفت له المجموع ، وسميته به ، وأتيت فيه على
سائر العلوم ، سوى الرياضى . ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى .
وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقى ، خوارزمى المولد فقيه ،
متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب
له ؛ فصنفت له كتاب الحاصل والمحصل ، فى قريب من عشرين مجلدة . وصنفت
له فى الاخلاق كتاباً سميته كتاب : البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان
إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منهما .

ثم مات والدى ، وتصرفت فى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ،
ودعنى الضرورة إلى الارتحال عن بخارى ، والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين
السبلى المحب لهذه العلوم بها وزيراً . وقدمت إلى الأمير بها ، وهو على بن مأمون ،
وكنت على زى الفقهاء . إذ ذاك وأنبتوا لى مشاهرة دارة بكفاية مثلى . ثم دعت
الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ومنها إلى باورد ، ومنها إلى طوس ، ومنها إلى شقان ==

أو أفلوطيني أو . . . مقلد لمقلد : إنه فارابي . . . ومن الغريب أنك إذا درست حياة ابن سينا وآراءه وجدت لكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سنداً وتأيداً .

كانت حياة ابن سينا مفعمة بضروب مختلفة من الأحاسيس والانفعالات

== ومنها إلى سمينقان ، ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان ومنها إلى جرجان وكان قصدي الأمير قابوس : فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس ، وحبسه في بعض القلاع ، وموته هناك . ثم مضيت إلى دهشان ، ومرضت بهامرضاً صعباً وعدت إلى جرجان : فالتصل أبو عبيد الجوزجاني بي ، وأنشأت في حالي قصيدة فيها يبب القائل :

لما عظمت فليس مصر واسمى لما غلا ثمني عدمت المشتري

قال . أبو عبيد الجوزجاني ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه ومن هنا شاهدت أنا من أحواله :

كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم . وقد اشترى للشيخ داراً في جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه كل يوم : أقرأ المجسطي ، واستملى المنطق : فأملئ على المختصر الأوسط في المنطق وصنف لابن محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ؛ وكتاب الارصاد الكلية ، وصنف هناك كتاباً كثيرة كأول القانون ، ومختصر المجسطي ، وكثيراً من الرسائل .

ثم انتقل إلى الري واتصل بخدمة مجد الدولة وكان بمجد الدولة إذا ذاك غلبة السوداء فاشتغل بمداواته وصنف هناك كتاب المعاد وأقام بها إلى أن قصد شمس الدولة وعالجه من مرض القولنج حتى شفاه الله وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع إلى داره بعد ما قام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير حتى تقلد الوزارة له . ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم : فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ==

والعواطف . لقد عاش الحياة بالعرض لا بالطول ، وكانت حياته ، كما أرادها عريضة قصيرة لا طويلة ضيقة : لقد انتشى من الكأس المترعة ، واستمتع بالغيد الأماليد ، وسكرت روحية بتناغم الألحان ، واستمتع بشهوات السمع والبصر ؛ ولسكنه أيضاً لجأ إلى الله خلاصاً ، وابتهل إلى مبدع الكل ،

= ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قله . فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم . فتواری في دار الشيخ أبي سعيد بن دخدوك أربعين يوماً . فعاد الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ : فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته وأقام عنده مكرماً ، مبجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ثم سأله أنا شرح كتب أرسطو طاليس : فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إن ، رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ماصح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ، فرضيت به فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء . وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون : وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ؛ وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرئ غيري من القانون نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهي مجلس الشراب بآلاته واستمر كذلك إلى أن توفي شمس الدولة وتولى ابنه مكانه وأبي الفيلسوف أن يتولى الوزارة له ، وكانت علاء الدولة سرأ بطالب الانضمام له وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً ، وظلبت منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب السكاغد والمجبرة فأحضرهما ؛ وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزء على الثمن بخطه رءوس المسائل كلها ، وبقي فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ السكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ؛ =

طالباً التوفيق والعون ؛ وكـم شهده المسجد وشهده بيته مستقبلاً القبلة متوجهاً
إلى الله بقلب سليم ؛ وكـم أكـب على القرآن قارئاً ودارساً وشارحاً ، وكـم
شهده الفقراء متصدقاً عليهم ، مداوياً لمرضاهم لوجه الله لا يريد منهم
جزاء ولا شكوراً .

= فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات ، والإلهيات
ما خلا كتابي الحيوان والنبات ، وأبتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً ثم اتهمه تاج
الملك بمكاتبه علاء الدولة وأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه فدل عليه بعض
أعدائه ؛ فأخذوه إلى قلعة يقال لها : فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخول باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر . . . ثم أفرج عنه ابن شمس الدولة ورده إلى همدان
فنزّل في دار العلوى واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف
بالقلعة كتاب الهدايات ورسالة حمى بن بقطان وكتاب القولنج . . . ثم عن الشيخ
التوجه إلى أصفهان فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان في زى الصوفية إلى أن
وصلنا إلى طيران على باب أصفهان بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا
أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه .

وحضر مجلس علاء الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه
مثله . ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالى الجمعيات بحاس النظر بين يديه بحضرة سائر
العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق في شيء من العلوم
واشتغل في أصفهان بتنميم كتاب الشفاء ففرغ من المنطق وكانت فترة خصبة
في التأليف وتنقيح كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح التقويم المعمول به .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمسة وعشرين سنة فما رأته وقع
له كتاب ينظر فيه على الولاء يل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل =

ووصل ابن سينا من المجد السياسى إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك ، ولكنه أيضاً أحسن الذلة والهوان طريداً مستخفياً أو بين جدران السجن؛ ومنحه الله ذكاء نادراً فاستغله فى السياسة ولكنه استغله خير استغلال فى الناحية العلمية : لقد كان فى سن السابعة عشر بمن يشار إليهم بالبنان

= المشكلة ، فينظر ما قاله منصفه فيها فيقتبين مرئيته فى العلم ، ودرجته فى الفهم . وكان الشيخ جالسا يوماً من الأيام بين يدى الأمير . وأبو منصور الجبائى حاضر بجري فى اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستدركف الشيخ من هذا الكلام ، وتوافر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبى منصور الأزهري ، فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلاً ، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة وكتب ثلاثة كتب ، أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الضائى ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدتها . ثم أوعز إلى أمير فعرض تلك المجلدة على أبى منصور الجبائى وذكر : إنا ظفرنا بهذه المجلدة فى الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تقرأها وتقول لنا ما فيها ، فنظر إليها أبو منصور . وأشكل عليه كثير مما فيها ، فقال له الشيخ : إن ما تجمله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها . . . ففطن أبو منصور إلى أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جهة به فى ذلك اليوم فاعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه لسان العرب لم يصنف فى اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لم يهتد أحد إلى ترتيبه . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها =

ونجح وهو في هذه السن فيما لم ينجح فيه كبار الأطباء ، واستمر نجاحه في كل ميدان بطرقه إلا أن أنهت به الحياة ، كما يرى القارىء ذلك واضحا في حياته التي ذكرناها في الهامش ،

= في كتاب القانون ، وكان قد عقلها على أجزاء فضاعت . . . من ذلك أنه صدع يوماً ، فنصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن وربما يحصل فيه : فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقة ولفه في خرقة ، وغطى رأسه بها ، وفعل ذلك حتى قوى الموضوع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، حتى عوفى . ومن ذلك أن امرأة مسلوكة بخوارزم . أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجين السكرى حتى تناوات على الأيام مقدار مائة من وشفيت المرأة ، وكان الشيخ قوى القوى كلها . وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشغل به فأثر في مزاجه .

ومرض الشيخ وكان في حاجة إلى الراحة ولكنه لم يفتر له نشاط فكان لذلك يعالج نفسه وينتسكس إلى أن علم أن قوته قد سقطت . وأنها لا تبقى بدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدبر الذي كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة ثم نفّض يديه من الدنيا واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه وأعتق ممالিকে وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة ثم مات . وكان موته في سنة ثمانى وعشرين وأربعمائة وقبره تحت السور من جانب القبلة من همدان وقيل : إنه نقل إلى أصفهان .

ومن أشهر كتب ابن سينا في الفلسفة كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب منطق المشرقين وكتاب الإشارة ومن رسائله في الفلسفة والحكمة ؛ حتى بن يقظان ، وفي إثبات النبوات . وفي المبدأ والمعاد . وقصة الطير . . . وفي الطب كتاب القانون .

وكان لابن سينا أنصار وكان له أعداء ورفعته أنصاره إلى الثريا ونزل به أعداؤه إلى أدنى المراتب وأقلها . ولا يزال ابن سينا رغم مرور العصور يجد له المناصرين والمعارضين : لقد وصل الأمر بالعروضي السمرقندى أن يرى أن كل من يعترض على ابن سينا فإنه « يخرج نفسه من زمرة أهل العقل ، ويسلكها في مسالك المجانين ، ويعرضها في مجمع أهل العته ، وقد انتقد مرة رجل كتاب القانون لابن سينا ، فلما سمع بذلك العروضي السمرقندى ذهب لرؤية الرجل ، بعد أن قرأ الكتاب ، ثم كتب عن النقد وصاحبه : « وقد رأيت الرجل والكتاب : أما الرجل ففتوته وأما الكتاب فمكروه » . وفي مقابل هذا يقول ابن الصلاح عن ابن سينا : « لم يكن من علماء الإسلام - بل كان شيطانا من شياطين الإنس » . ورأى فيمن يدرس مؤلفات ابن سينا أن : « من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى » . وإذا كان ابن سينا قد أثار في الماضي الإعجاب الذى كاد يكون عبادة ، والكراهة الذى كاد يكون كفراً ، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق فى أمره .

ومن أجل المساهمة فى توضيح الفكرة عن ابن سينا قمت بهذا البحث عن تصوفه : واعتمدت فيه كل الاعتماد على كتاب الإشارات وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه . وقد تعمدت الاعتماد على هذا الكتاب بالذات وعلى هذه الفصول بالذات : لأن هذا الكتاب يعبر عن رأى ابن سينا فى دور النضج ، وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف ابن سينا . أما عن قيمة كتاب الإشارات فيقول ابن أبى أصيبعة : إنه آخر ما صنف ابن سينا فى الحكمة وأجوده وكان يرض به . ويقول الدكتور إبراهيم مدكور :

« هذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة وثمره النضوج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وعمق أفكاره ، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى^(١) ، وقد كان ابن سينا نفسه يعتز بهذا الكتاب ويرى أنه أبان فيه « عن زبدة الحق » ، ويوصى الإخوان أن يصونوه عن ليس بأهل له . وبين الشروط التي يجب أن تتوافر في المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كما سيراه القارىء في نهاية هذه الدراسة .

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم فقد شرحه الكثيرون من متفلسفي العرب من بينهم ابن كونة ، ونصير الدين الطوسي والإمام فخر الدين الرازى ، ولم يكتف الإمام الرازى بشرحه بل قام بهذيبه في كتاب سماه لباب الإشارات . ولقد ترجم الكتاب إلى الفارسية وترجمه ابن العبري إلى السريانية وترجمت الفصول التي تعرضنا لها إلى الفرنسية . والفصول الثلاثة التي هي موضوع الدراسة الحالية تكون وحدة منسجمة مرتبطة أو هي عبارة عن موضوع واحد مقسم إلى ثلاثة أجزاء : لأنه موضوع السعادة ، يتحدث ابن سينا في الجزء الأول منه عن اللذة من ناحية ماهيتها وأنواعها ، ومن ناحية أسبابها وعوائقها ، وينهى بإثبات اللذة العقلية ، وإثبات أنها أسمى لذة وكأن (المطلوب بالذات من هذا النمط إثبات اللذة العقلية وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التي عنوان النمط بها) .

وليس السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية ، ومن وصل إليها فهو العارف . وإذا كان الجزء الأول « في البهجة والسعادة ، فالجزء

(١) الدكتور مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .

الثاني من البحث إنما هو في مقامات العارفين . ولعلنا نلاحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعى بطريق طبيعي القسم الثاني فالسعيد هو « العارف » ، والعارف هو الصوفي ، وللعارفين أحوال ومقامات ودرجات : فما هي أحوالهم وما هي مقاماتهم : وهنا يتحدث ابن سينا عن التصوف حديث الدارس الواعي وفي ذلك يقول الفخر الرازي (هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإن (ابن سينا) رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه من قبله ، ولا لحقه من بعده) .

ولهؤلاء العارفين آيات وخوارق تصدر عنهم : إنهم يتكون الأكل مدة مديدة ويخبرون بالغيب ويتصرفون في العناصر . . . فما هي أسباب ذلك ؟ ما هي « أسرار الآيات » ، التي تصدر عن العارفين : هذا هو موضوع القسم الثالث من البحث .

قلنا : إن موضوع هذا البحث هو السعادة ويمكننا أن نقول أيضاً إن موضوع هذا البحث هو التصوف ، إنه التصوف بحسب ما رسمه ابن سينا ولكن ابن سينا في رسمه له لم يحد عن طريق التصوف البحث : تصوف الجنيد وغيره من أئمة العارفين ، وليس لابن سينا في هذا شيء من الابتكار من ناحية الموضوع : إذ ليس في التصوف ابتكار من ناحية الموضوع ، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا إنما هو في هذا العرض البارع : هذا العرض الذي لم يسبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده على حد تعبير الإمام الرازي .

نقول : إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار من ناحية الموضوع إنما يمكن أن يوجد فيه إنحراف عن الجادة ، ويمكن أن يوجد فيه خلط في

رسم الطريق ، وخطأ في إتباع السنن الصحيح . ليس هناك إذاً تصوف فلسفي وتصوف صوفي وإنما هناك فهم صحيح ، وفهم سقيم لمسائل التصوف ، وابن سينا فهم التصوف الصحيح على حقيقته ، وعرضه في قوة وفي براعة . وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف ، أو إلى طريقة ، لدى ابن سينا : فإننا لانجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفية اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي قام حولها ابن سينا وعبروا البحر الذي لم يصل ابن سينا إلى حافته . إن ابن سينا يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم : إنه مسجل لظاهرة رآها في بعض معاصريه ، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من اختارهم الله للقاءه من الصوفية السابقين ، وقرأ عن أحوالهم أيضاً . ليس له إذن تجديد ، وليس مبتكراً . وليس صحيحاً ما تنجيه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث من (أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهبه الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانغلاق عن العالم ، بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى انتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتزكية النفس ، لتسكون مستعدة لتلقي فيض العقل الفعال) أو من أن ابن سينا إعتنق مختلف آراء الفارابي الصوفية وأن « أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي . فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعاد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج السكال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل — وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات ، .

ليس في التصوف مذاهب مختلفة ، ولا مدارس متنوعة ، وإنما هو سنن

واحد يخطئه من يخطئه وينهج سبيله من هم ميسرون له . بل أن أمثال هذه الآراء متناقضة : فإنه لا شك أن انتصار الذهن وإشراق العقل ، وتزكية النفس ليس السبيل إليها التخمّة ، والانغماس في ضجيج العالم وعجيجه ، وإنما ذلك يستلزم الزهد ، والانصراف كلية إلى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سينا نفسه وما لا شك فيه أيضاً أن العمل ليس غاية في نفسه ، وليس هدفا يطلب لذاته بالنسبة للصوفية ، وإنما هو مرحلة ضرورية لا بد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان . الأعمال البدنية مرحلة ، ومركزها بالنسبة للتصوف هو ما يحدده في دقة الإمام الرازي في شرحه للإشارات حيث يقول (المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية ، وإذا حصل المقصود : كان الاشتغال بالوسيلة عبثاً بل ربما كان عائقاً) والواقع أن الصوفية ، ومن فهموا طريقتهم ، يرون أن المرحلة الحاسمة في سبيل الإشراق إنما هي الرياضة الروحية التي يعبر عنها أيضاً بالرياضة القلبية ، أما الأعمال البدنية فإنها ليست بوسيلة صحيحة ، بل ليست بوسيلة قط للإشراق ، ذلك هو رأى الصوفية أنفسهم : إنهم يرون أن الأساس هو الرياضة الروحية : ويجب من أجل إقامته إزالة كل الأسباب العائقة ، فإذا كان الشخص زاهداً بفطرته ، عازفاً عن ضجيج العالم وصخبه . فليس هناك من رجال التصوف من ينصحه بأعمال بدنية أيا كانت . أما إذا كان منغمساً في ملذاته وشهواته فيجب إزعاجه عنها في قوة حاسمة : لأنها عائقة عن اتخاذ السبيل الصحيحة للوصول إلى الحق .

ولم يتحدث ابن سينا عن الأعمال البدنية : لأن المقياس فيها يختلف باختلاف الطبائع فلا يمكن رسمها في تحديد يتناسب مع كل طبقة . إذا رسمت لا يمكن فرضها كشرط أساس : ذلك أنه قد لا يحتاج الإنسان قط إلى

محاربة الجسم أو تعذيب البدن . ومع ذلك فإن ابن سينا يقول في صراحة :
إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلائقه صارف للانسان عن
التطلع إلى كماله المناسب وإن الانفكاك عن الشواغل شرط في نيل
الغبطة العليا .

* * *

بقيت مسألة مهمة هي مسألة تأثر ابن سينا ، في نظريته الصوفية ، بغيره
لقد قال ابن سينا بالاتصال بالملا الأعلى ، فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها
متأثراً فيها بغيره ؟

يعزو بعض المؤرخين للفلسفة هذه النظرية إلى أرسطو ، ولست أدرى
حقا كيف تعزى إلى أرسطو نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها
كل البعد . إن أرسطو واقعى يتطلع إلى الأرض وهذه النظرية روحية
تستشرف إلى السماء .

ولعل الأقرب إلى المعقول أن تعزى هذه النظرية إلى أفلاطون
أو أفلوطين كما زعم كثيرون ؛ ولكننا حقيقة يأخذنا العجب من أن بعض
الناس يحاولون دائماً إيجاد أصل أجنبي للنظريات التي تنبت في البيئة الإسلامية
ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم : يوناني أو فارسي أو هندي لسكل
ما هو إسلامي ، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التي نحن بصدددها .
إن فكرة الاتصال بالملا الأعلى ، وتلقى المعلومات عن السماء كانت
شائعة ذائعة في جميع أرجاء المملكة الإسلامية . لقد كان يعرفها الرجال
والنساء ، وكان يعرفها الكبار والصغار : لقد كان الكل يعرف أن رسول
الإسلام على صلة بالسماء ، وأنه يتلقى المعرفة عن الملا الأعلى . والقرآن

حفهم بأخبار الأنبياء والرسول الدين اتصلوا بالله ، وسمعوا كلامه ، وأشرقت نفوسهم بهائه . وفي القرآن قصة العبد الصالح الذي آناه الله من لدنه علما . لقد كانت البيئته الإسلامية على سعتها قائمة على تصديق الرسول في إخباره بأنه على صلة بالسما . أفيعقل بعد هذا أن نعزو فكرة الاتصال عند ابن سينا إلى أرسطو أو إلى أفلاطون أو إلى أفلوطين ؟ اللهم إن هذا تجن على الحق لا نرضيه .

والآن سنأخذ بعون الله فيما نحن بصدور دراسته من أنماط ، ولعل القارئ يتبين منها في وضوح أن ابن سينا :

- ١ — كان بعيداً كل البعد عن أرسطو فيما يتعلق بنظريته عن الاتصال .
- ٢ — وأنه إذا كان قريباً بعض القرب من أفلاطون وأفلوطين فذلك لأنهما عالجا نفس الموضوع الذي تحدث عنه الإسلام في وضوح وأضح وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به . وهو موضوع الرسالة والوحى ، أو الاتصال بالسما والمعرفة اللدنية . . والله ولى التوفيق .

النقط الثامن : فى البهجة والسعادة

إجمال وتحليل

- ١ -

يعرف ابن سينا اللذة بأنها : إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك .

ويعرف الألم بأنه : إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .
وإذا نظرنا إلى تعريفه للذة وجدنا أن التعريف يتضمن ثلاثة أمور :
(١) إدراك لأمر من الأمور بأنه كمال وخير .

(٢) حصول هذا الأمر للمدرك ،

(٣) شعور الإنسان بتحقيقه وحصوله .

أما الألم فإنه :

(١) إدراك لأمر من الأمر بأنه آفة وشر .

(٢) وحصول ذلك الأمر للإنسان .

(٣) وشعور الإنسان بحصوله .

ولا يقصد ابن سينا بالخير وبالشر فى تعريفه للذة والألم الخير المطلق أو الشر المطلق ، وإنما يقصدهما الخير والشر الإضافيين النسبيين ، ومن هنا اختلف الخير والشر باختلاف القوى الإنسانية فكان الخير بالنسبة للشهوة إنما هو المطعم الملائم والملمس الملائم وكان الخير بالنسبة للمقوة الغضبية إنما هو الغلبة : وكان الخير بالنسبة للعقل إنما هو الحق والجميل . والخير على كل حال

بالنسبة إلى شيء ما إنما هو الكمال الذى يختص به ويتجه إليه باستعداده الفطرى .

- ٢ -

وتعريف ابن سينا للذة يمنع الكثير من الاعتراضات التى توجه إلى التعريفات الأخرى .

فإذا كان بعض المرضى يكره الحلو فضلا عن أن لا يشتهيها ، فذلك أن الحلو بالنسبة لحالته كمرىض ليس خيراً له .

وإذا زعم زاعم أننا لا نلتذ بالصحة اللذة التى تتناسب مع مبلغها من الكمال والخيريه ؛ فإننا لا نسلم له زعمه . إذ أن من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة . وعلى فرض التسليم له بزعمه فالشرط فى اللذة حصول اللذيد والشعور به ، والصحة لأنها مستقرة مستمرة لا يشعر بها الإنسان شعوراً قوياً : على أن من طال به المرض ، إذا عادت إليه الصحة دفعة واحدة لا تدرج فيها فإنه يشعر بلذة عظيمة .

قلنا فى تعريف اللذة إنه لا بد من الشعور بحصول ما يعتقد الإنسان خيراً . هذا الشعور إنما هو إدراك للذة الأمر وذلك يقتضى أن لا يكون هناك شاغل كامتلاء المعدة مثلاً أو عائق مضاد كمرض المعدة الذى يكره الحلو معه .

والعضو المخدر لا يضمم بالألم بسبب التخدير .

- ٣ -

وإذا كانت اللذة إنما هى كمال يحصل للبدر ك وهى بالقياس إليه خير ، فإنه لا شك فى أن الكمالات وإدراكها متفاوتة والناس يختلفون فى تقدير

قيمة للذة فبعضهم يرى أن اللذة كل اللذة إنما هي الحسية أما ماعداها فهي لذات ضعيفة .

هذه النظرة إلى اللذة موجودة في كل العصور وفي كل البيئات : لقد قال بها أرسطس من زمن بعيد ، وشاع بين الناس خطأ أن أبيقور قد قال بها : حتى أنهم يطلقون كلمة أبيقورى على الشخص المنغمس في الشهوات مع أن هذه الفكرة شديدة البعد عن مذهب أبيقور الذى يرى أن (البحث عن السعادة في حياة الدعارة جنون عجيب : فما السعادة من غرأس ذلك الوادى) . إن كل ما يهدف إليه أبيقور إنما هو الابتعاد عن الألم وهو يرى (أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وإنما هو تمتع بلغ القمة) والابتعاد عن الألم في رأيه لا يتأتى إلا بتنظيم الرغبات تنظيمًا دقيقاً والتخلي عن كل ما ليس بضرورى من أجل الحياة .

أما ابن سينا فإنه يرى أن تفضيل اللذة الحسية على اللذة العقلية إنما هو خيال تخيله العامة واعتقده الدهماء . وقد أخذ يحطم هذه الفكرة بالإقناع تارة أخرى وبالسخرية تارة أخرى . إن اللذة الحسية تتمثل — خير ما تتمثل — في المنكوحات والمطعومات ، وكان من المنطق أن يكون ذلك الذى من غيره وآثر ، ولما كنا نرى أن من كانت له هواية في أمر خسيس كلعب الشطرنج مثلاً قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه ويستمر في اللعب لما يتوقعه من لذة اللعبة ويقول الشاعر العربى .

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام
بل أن الإنسان ليقابل الموت وجهاً لوجه من أجل الكرامة أو العرض
أو الشرف ، وإذا كان الأمر كذلك فليست اللذة الحسية حقيقة أسمى من غيرها من اللذات خيالية كانت أو عقلية .

وكيف يتصور كائن من بنى البشر أن اللذة الحسية أسمى من غيرها مع أننا نرى أن من الحيوانات ما يؤثر اللذات الباطنة فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه . والمرضعة من الحيوانا تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها من أجل حماية نفسها .

الأكل والشرب والنكاح : تلك هى لذات الحيوان . ولعل الحال التى للملائكة وما فوقها ألد وأبهج وأنعم من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن تقاس حال الأنعام إلى حال الملائكة ؟

وابن سينا يتفق فى هذا رأى مع الأكثرية العظمى من الفلاسفة فى رأى أفلاطون أن (بعض اللذات ليس لها من اللذة إلا الاسم وماهى إلا فترات تفصل بين المين ؛ كذلة الأجرب حينما يحك جسده ، أو الرجل الذى يأكل لأنه يحس ألم الجوع والشرب لأنه يجد ألم الظمأ . هذه اللذات وأضرابها لا تعدوا أن تكون بهيمية كدرة مثقلة بالآلم والاضطراب) ويرى أرسطو أن (بعض الناس يرى السعادة فى الحياة الحيوانية : ذلك هو رأى العبيد) اللذة العقلية . إذن أسمى وأشرف من اللذة الحسية . إنها الخير بالنسبة للعقل . إنها كمال الجوهر العاقل حينما يشرق عليه الحق الأول بهائه وجلاله فينال من سنائه ما يهره ويصرفه عن كل ما عداه . إنها كمال الجوهر العاقل حينما يتمثل فيه بعد الحق الأول الجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات . هذا هو الكمال الذى يتناسب حقيقة مع الإنسان باعتباره كائناً عقلياً . أما ما سلف فإنه الكمال الحيوانى . ومن المعلوم أن الإدرا لا إذا كان أقوى وكان المدرك أكثر كمالا وخيرية كانت اللذة

أقوى وأشرف وأسمى فإن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرّك إلى المدرّك . وما لا شك فيه أن الإدراك العقلي إنما يتصل بالجوهر والماهية والسكنه ، بينما الحسى يقتصر على الظواهر ، ثم إن عدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى بينما الحسى محدود . ومن هنا كانت نسبة اللذة العقلية إلى اللذة الحسية كنسبة إدراك الحق الأول وتمثله إلى إدراك كيفية الخلاوة . وإذا تأملنا ما سبق عرفنا أن أجل مبهج بشيء ، هو الأول بذاته : لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كالا ؛ بل إنه عاشق لذاته معشوق من ذاته ، ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه في الابتهاج به وبذواتها من حيث هم مبهجون به الجواهر العقلية القدسية ثم يأتي بعد ذلك النفوس الإنسانية البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا . إن هذه الذة أسمى الملاذ ، ولكنها مقصورة على هؤلاء الذين وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفسكو عن الشواغل فخلصوا إلى عالم القدس : عالم السعادة .

إنهم يشعرون بهذه السعادة وهم في عالمنا هذا الأرضي ، وقد تتمكن منهم هذه السعادة فتشغلهم عن كل شيء .

ولكن البدن وشواغله وعلائقه كل ذلك يصرف الإنسان عن سعادته وعن كماله المتناسب له فلا يشتاق إليه بل لا يتألم بحصول ضده ، وهنا الخطر كل الخطر : ذلك أن النفس بعد مفارقة البدن تشعر في قوة عنيفة ، بنقصها وتقصيرها فيغمرها الألم : وهو ألم قاس عنيف ، هو ألم النار الروحانية ، وهو فوق ألم النار الجسمانية . وهذا العذاب إنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق . أما البله فإنهم بجنبته من هذا العذاب . أعاذنا الله من عذاب الآخرة بمنه وفضله وكرمه .

النمط الثامن : البهجة والسعادة

نصوص وشرحها

(١) وهم وتنبية : إنه قد سبق إلى الأوهام العامة ، أن اللذات القوية المستعلية ، هي الحسية ؛ وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية

(١) « بسم الله الرحمن الرحيم ، عرنك اللهم وتيسيرك . إننا نشاهد أن العامة يعتقدون أن اللذات الحسية مثل المأكولات والمشروبات والمنكوحات هي أقوى اللذات وما عداها فلذته ضعيفة إن لم تكن معدومة ، وهذه النظرة خاطئة ويكفيها في الاستدلال على خطئها المشاهدة الحسية : فأننا نرى أنه قد يعرض للاعب الشطرنج أقوى الملاذ الحسية : أعنى المطعومات والمنكوحات ، فيعرض عنها من أجل لذة اللعبة المتوهمة . وقد تعرض هذه الملاذ نفسها لشخص يتطلع للجد والرياسة فينفذ اليد منها إيثاراً للحشمة . وهل أذاك نبا الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ؟ وإذ كانت النفوس كباراً فإنها لا تريق ماء الوجه في سبيل رى من ظماً أو شبع من جوع ، بل إن أصحاب الحمم العالية لا يبالون الموت ، ولا يعجبون باقتحام الخطر في سبيل الكرامة وحسن الاحدوثة ولو بغد الموت كأنهم يظنون أن ذلك يصل إليهم بعد أن يفارقوا الحياة .

هذا — وغيره كثير — يرشد إلى أن اللذات الباطنة أقوى من الحسية .
على أن اللذة الباطنة وإن كانت أقوى من الحسية لدى الإنسان فإنها كذلك لدى الحيوان : ألم تر إلى كلاب الصيد تحافظ على الفريسة رغم ما قد يكون بها =

وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما ، فيقال له : أليس ألد ما تصفونه من هذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات وأمر تجري مجراها :

وأتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد ، قد يعرض له مطعوم ومنكوح ، فيرفضه ، لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية : وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحة حشمه ، فينفذ اليد منها مراعاة للحشمة ؛ فتكون مراعاة الحشمة آثر وألد لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم . وإذا عرض للسكران من الناس ، الإلتذاذ بإنعام يصيبون موضعه ، آثروه على الإلتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ، وأثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به . وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحققر هول الموت ومفاجأة العطب (الهلاك) عند مناجزة المبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدد دهم (العدد الكثير) ممتطياً ظهر الخطر ، لما يتوقعه من لذة الحمد ، وبعد الموت ؛ كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

فقد بان أن اللذات الباطنة ، مستعلية على اللذات الحسية :

وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى العجم من الحيوانات ، فإن من كلاب

= من مسغبة ؟ ألم تنظر إلى الأنثى من الحيوان تؤثر وليدها على نفسها وربما خاطرت . فى سبيل حمايته أكثر من مخاطرتها فى سبيل حماية نفسها .

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة مع أنها ليست عقلية فإن مما لا شك فيه أن اللذات العقلية أقوى بكثير من اللذات الحسية .

الصيد ما يقتنص على الجوع، ثم يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه، والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، وربما خاطرت — محامية عليه — أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها.

فإذا كانت اللذات الباطنة، أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما قولك في العقلية ؟

(١) تذنب : فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى قول من يقول إننا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها . ولا نشرب فيها ولا نتكح : فأية سعادة تكون لنا ؟ الذى يقول هذا فيجب أن يبصر ، ويقال له : يا مسكين ، لعل الحال التى للملائكة وما فوقها ، ألد وأبهج وأنعم من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها ؟ .

(٢) تنبيه : إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ، كمال وخير ، من حيث هو كذلك . والآلم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .

اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسية

(١) لذلك يجب أن لا نقيم وزناً لىرون أن السعادة إلا تتحقق إلا فى الأكل والشرب والسنكاح . ويجب أن نبصرهم مبينين لهم أن حال الملائكة — حيث لا مأكول ولا مشروب — ألد وأبهج وأنعم من حال الحيوان الأكل الشارب الناكح بل إنه لانسبة بين الحالين .

ماهية اللذة والآلم

(١) ولكن ما هى اللذة ؟ إنها ليست إدراك الشئ اللذيذ فحسب ، وليست الحصول على الشئ اللذيذ حصولاً مجرداً عن الإدراك . إنها إدراك للشئ المذ =

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس : فالشيء الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم . والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة . والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار : فالحق : وتارة وباعتبار : فالجميل . ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة .

وكل خير بالقياس إلى شيء ما ، فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين : بكمال خيرى وبإدراك له من حيث هو كذلك .

= وحصول عليه ، إنها إدراك له من جهة ما هو كمال وخير عند المدرك . أما الالم فإنه إدراك لشربة الأمر المؤلم وحصول هذا الأمر للمدرك .

وخيرية الشيء وشريته قد تختلف بحسب اختلاف المقياس الذى تقاس به ، فالمطعم الملائم والملبس الملائم خير بالنسبة للشهوة . والغلبة خير إذا أخذنا القوة الغضبية مقياساً ، أما الذى يعتبر خيراً بالنسبة للعقل فهو من الوجهة النظرية الحق ، ومن الوجهة العملية : الجميل .

ومن العقليات التى يتفاوت فى تحقيقها ذوى الهمم : نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة .

وكل كائن يميل بفطرته إلى تحقيق الكمال الملائم له بحسب استعداده الطبيعى وتحقيقه لذلك هو الخير بالنسبة له :

وبالجملة فإن اللذة تتعلق بأمرين : بحصول كمال خيرى للإنسان وإدراك له من حيث هو كمال خيرى :

(١) وهم وتنبيه : ولعل ظاناً يظن أن من الكمالات والخيرات ، مالا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه ، مثل الصحة والسلامة ، فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره . فجوابه بعد المسامحة والتسليم ، أن الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً ، ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها على أن المريض الوصب [الذى طال به المرض] يجد عند الثوب [الرجوع] إلى الحالة الطبيعية معافاة [الأخذ على غرة] غير خفي التدرج لذة عظيمة .

(٢) تنبيه : واللذيق قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو ، فضلاً عن أن لا يشتهى اشتهاً سابقاً ، وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنه ليس خيراً فى تلك الحال ، إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير .

(١) ولكن إذا كانت اللذة نتيجة للكمالات والخيرات فما بالنا لا نلتذ بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالمذاق الشهى ؟

وجواب هذا الاعتراض على فرض تسليمه أن شرط اللذة ليس حصول الشيء اللذيق فقط ، حصوله والشعور به معاً .

ولعل استمرار المحسوسات وتكرارها هو الذى يصرفنا عن الشعور بلذتها إذ أنها تصبح عادية . ومع ذلك فإن المريض الذى طال به المرض يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية فجأة لذة عظيمة .

(٢) ولكن بعض المرضى يكره الحلو بل لا يطيق النظر إليه فضلاً عن أن يشتهيه ، ويتطلع إلى الحصول عليه .

ليس ذلك طاعناً فى تعريف اللذة ، لأن هذا الحلو لا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له فى حالته تلك المرضية .

(١) تنبيه : إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا تلطّف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك ؛ فإنه إذا لم يكن سالماً فارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم ، فمثل عليل المعدة ، إذا عاف (كره) الحلو . وأما غير الفارغ ، فمثل الممتلىء جداً ، يعاف الطعام اللذيذ وكلا واحد منهما إذا زال مانعه ، عادت لذته وشهوته ، وتأذّي بتأخر ما هو الآن يكرهه .

(٢) تنبيه : وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى ، أو معوقة كما في الخدر ؛ فلا يتألم به ؛ فإذا انبعثت القوة أو زال العائق ، عظم الألم .

(١) ومع ذلك فيمكن تلاقى هذه الاعتراضات بزيادة قيد في تعريف اللذة وإن كنا . لو أتبعنا الدقة في فهم ما سبق ، في غنى عنه . يمكننا أن نقول إن اللذة هي إدراك أو نيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للمدرك . فقيد عدم الشاغل يخرج الممتلىء الذي يعاف الطعام اللذيذ ، وقيد عدم المضاد يخرج المريض الذي يعاف الحلو .

وإذا ما زالت هذه الموانع عادت اللذة والشهوة وحصل التآلم لفقدان ما يكره الآن .

(٢) وكما أن اللذة قد لا تحصل لسبب ما مع وجود الشيء اللذيذ كذلك قد يوجد السبب المؤلم ولا يتألم به الإنسان ، إما لسقوط القوة المدركة كالمرض في حالة الاحتضار فإنه لا يحس بالألام القاسية ، وإما لعائق كما في حالة العضو الخدر فإنه لا يتألم من الاحتراق ؛ فإذا ما انبعثت القوة المدركة من جديد أوزال العائق أحس الإنسان بالألم وفضاعته .

- (١) تنبيه : إنه قد يصح إثبات لذة ما يقيناً ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً ، جاز أن لا نجد إليها شوقاً . وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقيناً ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة ، كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأول : حال العين خلقة ، عند لذة الجماع . ومثال الثانى : حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية .
- (٢) تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للدرك . وهو بالقياس

تمهيد لإثبات اللذة العقلية

- (١) قد تكون اللذة ثابتة لاشك فيها ولكن إذا لم يتذوقها الإنسان فإنه لا يشعر بشوق إليها ، ومثل ذلك مثل العين بالنسبة للذة الجماع .
- وقد يكون الأذى ثابتاً لاشك فيه ولكن إذا عاش الإنسان سليماً صحيحاً . بسبب اتخاذ الحمية شعاعاً فإنه لا يبالغ فى الاحتراز عن الوقوع فى الأذى وذلك لأنه لم يقاس الآلام .

إثبات اللذة العقلية

- (٢) كل ما يعد لذيقاً فهو سبب كمال يحصل للدرك وهو بالقياس إليه خير ، ولاشك أن إدراكنا للكمالات ، والكمالات نفسها التى تتعلق بها اللذة ، كل ذلك متفاوت : فكمال القوة الشهوانية وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية كشيء حلومثلاً أو كانت حادثة عن تخييل كاذبة النائم حالة الاحتملام ، وكذلك الأمر فيما يتعلق ببقية الحواس كحاسة اللمس والشم .
- وكمال القوة الغضبية الظفر والغلبة ، أو الشعور بأن المغضوب عليه قد ناله ضرر ما .

إليه خير ثم لاشك في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة . فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة . وكذلك الملبوس والمشموم ونحوهما ، وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه . وكما الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه ، أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، وكمال الجوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جليلة الحق ، قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذى يخصه . ثم يتمثل الوجود كله ، على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول ، الجوهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السبوعية والأجرام السبوعية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيوانى . والإدراك العقلى ، خالص إلى السكينة عن الشوب والحسى شوب كله . وعد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى . والحسية محصورة فى قلة ، وإن كثرت فبالأشد — والإدراك إلى الإدراك — فنسبه اللذة العقلية إلى الشهوانية ، نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين .

= وكمال الوهم أن يتكيف بصورة ما يرجوها أو بصورة شيء يتذكره وكذلك الأمر فى الحافظة وغيرها من القوى .

ولكن هذه الكمالات كمالات حيوانية ، وللجواهر العاقل كما له الخاص به ، وكما له أن يتمثل فيه ما يمكنه أن يتعقله من الحق الأول . . . ذلك أن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره سبحانه . إن كمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً من الشوائب والظنون ، مبتدئاً من مبدأ الكل مثلياً بالجواهر الشريفة وما يتلوها حتى يستوفى فى نفسه الوجود كله ويتمثل =

(١) تنبيه : الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله علائقه ، ولم تشتق إلى كالك المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضده ؛ فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه .

(٢) تنبيه : واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت ؛ من أنها انفعالات

== فيه ذلك على وجه لا يكون بينه وبين ما تمثل فيه تمايز إذ أنه يصير عقلا مستغادا ذلك هو الكمال الخاص بالجواهر العاقل ، والجواهر العاقل يلتذ به ، وإذا قارنا لذته بلذة الحواس ، وجدنا أنهما يختلفان كما وكيفاً : ذلك أن الإدراك العقلي يصل إلى كنهه المعقول وحقيقته أما الحسى فإنه يقتصر على الظواهر الخارجية ، ثم عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد ينتهى إلى حد ، أما المحسوسات فإنها محصورة في قلة محدودة ، وتكثرها يأتيها من ناحية الشدة والغضب كالحلاوتين المختلفتين .

الكمالات العقلية ، إذن ، أقوى إدراكاً وأكثر كمية . فاللذة التابعة لها ، إذن أشد . بل كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية أو كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك . إن نسبة اللذة العقلية إلى اللذة الشهوانية كنسبة الابتهاج بالحق الأول إلى الشعور الذى ينتج من أكل شيء حلومثلاً ، ونسبة الإدراك فيهما كنسبة إدراك الله إلى إدراك الأشكال والظواهر .

الانغماس في المادة عائق عن بلوغ الكمال

(١) ولكن من المفروض أن كل كائن يتطلع إلى كاله الذى تتطلبه طبيعته ويتشوق إليه ، فما بال الجواهر العقلية ، إذن ، لا يتطلع إلى كاله المناسب أعني الوصول إلى المعقولات ؟ الحق أن ذلك راجع إلينا لا إلى المعقولات وذلك بسبب انغماسنا في الملاذ الدنيوية وإقتصارنا على عالم البدن واهتمامنا بشواغله وعلائقه .

الآلام العقلية

(٢) إن النفس بمجاورتها للبدن واشتغالها به قد تتمكن منها هيئات لا تتناسب ==

وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن . إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها كما كنت قبلها ، لكنها تكون كآلام متمكنة ، كان عنها شغل فوق إليها فراغ ، فأدركت من حيث هي منافية . وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسدية .

(١) تنبيه ثم اعلم : أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ، وما كان سبب غواش غريبة فتزول ولا يدوم بها التعذيب .

(٢) تنبيه : واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشبيقة إلى الكمال وذلك الشوق تابع لثبته يفيد اكتساب . والبله يجنبه من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق فالبلالة ادنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .

== مع كمالها ولكنها لا تحس بها في عالمنا الأرضي ، مثلها في ذلك مثل عضو تمسك منه سبب الألم ولكنها لا يشعر به لعائق فإذا مازال العائق شعر به . وإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتأملت لها وشقيت بها وأملها هذا الروحاني فوق ألم النار الجسدية .

أقسام الشقاوة العقلية

(١) إذا كان عدم بلوغ النفس لمراتب كمالها بسبب نقصان في العقل ، فإنه لا يرجى الكمال لها بعد الموت . إن نقصانها غير مجبور ، ولكنها لا تتعذب — أما إذا لم تصل النفس إلى كمالها بسبب عارض غريب فإن النقصان يزول بعد الموت ولكنها لا بد من عقوبة تطهر النفس وتركيها .

(٢) إن الشقاء برذيلة النقصان تحس به النفوس الشبيقة إلى الكمال فقط وشوقهم إلى الكمال ناتج عن اكتساب نظرى وذلك عندما تبين لهم أن من شأن ==

(١) تنبيه : والعارفون المتزهبون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن «وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

(٢) تنبيه : وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن كل شيء .

(٣) تنبيه : والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها (تغلظها)

== النفوس إدراك الكمال وتحقيقه : ومن هنا كان الشوق إليه ، والتألم من فقدانه . أما النفوس الساذجة فإنها لا تتألم من النقصان ، وإنما يتألم الجاحدون والمهملون والمعرضون عن السير فيما أشير به إليهم من طريق الرشاد . لذلك كانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من الفطانة القاصرة .

أقسام السعداء

(١ ، ٢) هذا التنبيهان يذكر ابن طفيل معنيهما مقدماً الثاني على الأول كالآتي : (من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكلية عليه ، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافقه منيته وهو على إحال من الإقبال والمشاركة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقى في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لا اتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسدية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشورور وعوائق) .

(٣) والنفوس السليمة التي هي على الفطرة فلم تتل حظاً من الاتصال بالملأ ==

مباشرة الأمور الأرضية الحاسئة (الصلبة) إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، وأصاها وجد مبرح (شديد) مع لذة مفرحة، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للمناسبة. وقد جرب هذا تجريباً شديداً. وذلك من أفضل البواعث. ومن كان باعته إياه، لم يقنع إلا بتمتة الاستبصار. ومن كان باعته طلب الحمد والمنافسة، أقنعه ما بلغه الفرض. فهذه حال لذة العارفين،

(١) تنبيه: وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم: ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه. ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين.

= الأعلى ولم تنغمس في الماديات فتصبح غليظة الطبع. . هذه النفوس إذا سمعت ذكراً ومنهياً روحانياً يذكرها بالملأ الأعلى ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء استولت عليها عاطفة شائقة وتطلعت متلفهة إلى ذاك العالم وغمرتها لذة سارة. . ذلك أنها من حيث الطبيعة مستعدة للاتصال بهذا العالم. والطبيعة المستعدة من أفضل البواعث التي تدفع بالإنسان نحو اللذات العليا ومن كان باعته على الاتصال بطبيعته فإنه لا يقر له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه، أما من كان باعته طلب الحمد أو المنافسة فإنه يقف عند حصول غرضه، فيقنع بالحمد، والحمد ليس إلا.

مصير البله ورفض التناسخ

(١) أشار ابن سينا إلى القسم الأول من هذا التنبيه في كتابه المبدأ والمعاد وذكر - كما يقول الطوسي - إن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول، وأظنه يريد الفارابي، قال قولاً ممكناً وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيون، لا يعرفون غير البدنيات، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الابدان =

فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه ، فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحیوان واحد نفسان . ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام ، عدد ما يفارقها من النفوس ؛ ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة ، تستحق بدنا واحداً فتتصل به أو تندافع عنه متمانعة . ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع آخر لنا .

= فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية ، أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع وهذه مهياة . وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية : لأنها لا تتعلق بها إلا ما يكون نفساً لها ، فيجوز أن تكون أجراماً سماوية ، لا أن تصير هذه أنفساً لتلك الأجرام ، أو مدبرة لها : فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل ، ثم تتخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه ، فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها وإلا فشاهدت العقارب كذلك ، عن الطوسي ص ٩٧ - ولعل ذلك في النهاية يؤدي بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعود الذي للعارفين .

وهذه النفوس لا تحل في أبدان إنسانية أخرى : ذلك أن ابن سينا لا يرى التناسخ إذ أن تهوؤ البدن ، في رأيه ، يوجب فيضان النفس إليه فلو كان التناسخ صحيحاً لاقتضى ذلك أن يحل في البدن النفس التي فاضت إليه والنفس المستنسخة فكان لبدن واحد نفسان وذلك مستحيل .

ثم إنه لو صح التناسخ لاقتضى فساد بدن ما وجود بدن آخر تحل فيه النفس واقتضى ذلك أيضاً أن توجد أجسام ناشئة بعدد الأجسام التي تفي ولكن ذلك منقوض بحالات الحرب أو بالحالات التي تنتشر فيها الأوبئة فتفنى العدد الكثير من الأبدان . وإنه لمن الواضح أن ما يتكون من الأبدان في مثل هذه الظروف =

إشارة : أجل مبتهج بشيء ، هو الأول بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كلاً ، الذى هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم . وهما منبعاً الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما . والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل فى الخيال ، غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة فى الحس ، حتى يكون تمام التمثل الحسى للأمر الحسى . فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما وفاته شيء ما وأما العشق فعنى آخر . والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته : عشق من غيره أو لم يعشق ؛ ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته من ذاته ، ومن أشياء كثيرة غيره . ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب إلى الأول الحق ، ولا إلى التالين من خلص . أوليائه القدسين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون ، ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيداً — وقد يحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً ، حال أذى الحكمة والدغدغة ؛ فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخرصة إلى النيل بطل الطلب ، وحقت البهجة ، والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا ، كان أجل

== أقل مما يفنى منها وفى مثل هذه الحالات لا يمكن القول بالتناسخ إلا إذا قلنا إن عدة من النفوس تتصل ببدن واحد فتحل فيه متجاورة أو تقمنازع وتدافع عنه وتتناع وكل ذلك بادى الفساد فالتناسخ إذن مستحيل .

أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى .

وتتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة ، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة ^(١) .

مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة

(١) لا تستعمل كلمة اللذة بالنسبة لله سبحانه وتعالى ولذلك استبدلها ابن سينا بكلمة الابتهاج . والله سبحانه وتعالى مبتهج بذاته : ذلك أن ذاته أكمل الذوات ، وإدراكه أكمل الإدراكات . وإذا كانت اللذة تتبع قوة الإدراك وشدة جمال المدرك فالله أجل مبتهج .

إن ذات الله كاملة وإدراكه لها تام . إذن هو عاشق لذاته ، ذلك أن العشق يتبع خيرية المعشوق وجماله وإدراكه . الله عاشق لذاته ، إذن ، معشوق لذاته ، سواء عشق من غيره أو لم يعشق ، ولكنه كما هو معشوق لذاته من ذاته فانه معشوق من أشياء كثيرة غيره .

الله منزّه عن الشوق : ذلك أن الشوق هو التطلع إلى استكمال الابتهاج أو اللذة وذلك لا يتأتى إلا إذا كان المعشوق حاضراً في الخيال غائباً عن الحس فكل مشتاق فانه قد نال شيئاً ما وفاته شيء ما والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك .

ويتلوه سبحانه وتعالى ، من حيث كمال البهجة ، العقول القدسية أولئك المبتهجون به وبذواتهم لما فيها من أثر الحق .

وكأنه لا ينسب إلى الأول الحق شوق فكذلك لا ينسب إلى التالين من خالص أوليائه القدسمين شوق .

وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة العشاق المشتاقين ، إنها مرتبة النفوس الكاملة =

(١) تنبيه : فإذا نظرت في الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشقاً إرادياً وطبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً إرادياً أو طبيعياً إليه إذا فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية . وهذه جملة ، وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً .

== من بنى البشر الذين وصلوا إلى مرتبة الاتصال ، فهم ملتذون وهم مشتاقون ، والشوق عذاب وألم ، ولكن الألم والعذاب من قبل المعشوق يكون لذيذاً وكما يقول الطوسي (الأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذيذاً لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ؛ ووصول الأثر أثر الوصول) . وقد يشبه ذلك عن بعد جداً أذى الحسكة والدغدغة وإن كان ذلك تشبيهاً بعيداً . وهذا الشوق باعث يدفع الإنسان نحو الوصول إلى النيل فإذا ما وصل الإنسان إلى ذلك بطل الطلب وحقت البهجة .

ولكن النفوس البشرية التي نالت السعادة : أعنى الاتصال بالملا الأعلى في حياتهم الدنيا لا يمكن أن تنخلص عن علاقة الشوق طالما كانت في البدن ولا يتأتى لها أن تحظى بالعشق الخالص إلا في الحياة الأخرى . والمرتبة الرابعة هي مرتبة النفوس المترددة بين الروحانية والمادة وهي مرتبة النفوس البشرية المتوسطة .

وفي النهاية المرتبة الخامسة وهي مرتبة النفوس الناقصة ، تلك النفوس المغموسة في عالم الطبيعة حتى تدنس به فحقت عليها كلمة العذاب .

(١) لما فرغ ابن سينا من إثبات العشق للجواهر المجردة وإثبات الشوق لبعضها نبه في هذا الفصل على أن ذلك ثابت لباقي الكائنات : ذلك أن الملاحظة والتأمل تبين لنا أن كل كائن له كماله الذي يخصه وهو عاشق له متشوق إليه سواء كان ذلك بالطبع أو عن إرادة واختيار وقد فصل ابن سينا ذلك في رسالة له في العشق بين فيها سرياته في جميع الكائنات .

النمط التاسع : فى مقامات العارفين

إجمال وتحليل

(١)

الناس فى هذه الحياة درجات ، ودرجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم فى المعرفة ، وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الثراء أو المجد أو الجاه أو القوة ، فإن نظرهم هذه سطحية مادية ، هى أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء . درجة الإنسان فى المعرفة إذن هى التى تحدد منزلته الحقيقية وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزوده بحظ وافر من المعرفة أو قلة بضاعته منها . والمعرفة التى نتحدث عنها هنا إنما هى المعرفة الصوفية ، ومن تسليح بها يسمى « العارف » ، وللعارفين مقامات ودرجات يَخْصُون بها وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، ولهم أمور خفية فيهم هى بهجتهم بالحق ، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرها قوم ويستعظمها آخرون . وقديماً خلط الناس - ولا يزالون يخلطون - بين الزاهد والعابد والعارف . وإذا كان هذا الخلط قد وجد فى عهد ابن سينا بصورة اقتضته أن يميز بينهم فإننا الآن ، فى أشد الحاجة إلى هذا التمييز . ذلك أن الصحف والكتب والعامة والمثقفين لا يكادون يفرقون بين الزاهد والعارف والعابد ، وابن سينا يفرق بينهم تفريقاً دقيقاً من ناحية السلوك ، ومن ناحية الهدف ، إنه يرى : أن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، وهو فى زهده إنما يجرى مجرى تاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وإذا كان قد انصرف عن اللذات الحسية فهو انصراف المحب

المتشوق . إنه خزون إلى هذه اللذات الحسية غافل عما وراءها . إنه متشبث بهذه اللذات : لذات الزور ، وإذا كان قد تركها في دنياه فإنما تركها عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من مثوبة .

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والعبادة عند هذا معاملة ما : إنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، إنه يعبد الله لا لذاته وإنما ليعت في الآخرة إلى مطعم شهى ، ومشرب هنى ، ومنكح بهى ، وإذا اطعمت على آمله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة .

والمُنْصَرَفُ بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف .

وإذا كان الزاهد قد يكون في الوقت نفسه عابداً والعابد زاهداً فإن العارف ينطوى على الزهد والعبادة ولكن زهده إنما هو تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق ، وعبادته إنما هي تطويع النفس الأماراة للنفس المطمئنة حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد ، أو وهم ضال ، أو شهوة جامحة ، والعارف - خلافاً للزاهد والعابد - يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إنه لا يعبد له هدف آخر يرجوه من ورائه ، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله أو مثوبة يطمع فيها ، أن الحق غايته ، أنه مبتهج به ، لقد عرف اللذة الحق وولى وجهة سمتها فكان من المستبصرين بهداية القدس .

ولقد أنزل الله الدين هداية ورحمة : فاستفاد منه بعض الناس الأمن والطمأنينة ، واستفاد منه بعض آخر - زيادة على ذلك - الأجر الجزيل في الحياة الأخرى . أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله : لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم في هذه الحياة ولن يحرمهم الله ثوابه يوم القيامة ، هذا فضلا عما ينعمون به في حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق ، ومن الاستمتاع بما لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

(٢)

والعارف لا يصبح عارفاً فجأة أو دون مجهود واكتساب وإنما لا بد له من السير في طريق صعب المرتقى .

إن هذا الطريق يبتدىء بما يسميه العارفون الإرادة . وهي حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملأ الأعلى والاتصال به . ومن الإرادة أتت كلمة مرید . ولا بد للمريد من أن يسلك الطريق : لا بد من الرياضة . والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض : الغرض الأول التنزه عما سوى الله ، وذلك بالزهد . والغرض الثاني تطويع النفس للأمانة للنفس المطمئنة ، وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة وبالألحان المهدبة وبالوعظ الرشيد . أما الغرض الثالث فإنه تلطيف السر ، والسر محل المشاهدة ، ويعين على ذلك الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يقوم على كريم الصفات لا على سلطان الشهوة . وحينما يأخذ المريد فى الرياضة ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شئ من الاستعداد : يلوح له نور الحق كهبق خاطف يلمع ثم يخمد . ويتجهج المريد بذلك فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث ويتحسر على انتهائها .

هذه البروق الواضحة اللذيذة هي التي تسمى عند العارفين أوقانا

وهى تكثير كلما أمعن الإنسان فى الارتباط ، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار فى غير الارتباط . وكلما لاحت له أخرجته عن سكينته وتنبه جليسه إلى ما به ولاكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينته فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً يينا .

ويعمن فى الرياضة ويتغلغل فيها فتصبح هذه الأنوار له متى شاء ، ويتدرج فى الترقى أيضاً فلا يتوقف الأمر على مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ الحق وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق وتنتهى الرياضة به إلى النيل : فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلا ، وابتهج بالحق وفرح بنفسه ثم ينتهى بالغيبة عن نفسه ، فيلاحظه جناب القدس فقط ، وإن لاحظ نفسه فن حيث هى لحظة .

وهذا المقام - كما يقول الرازى - آخر مقامات السلوك إلى الله وأول مقامات الوصول التام إلى الله : وهو الفناء عما سوى الله بالكلية ، والبقاء به بكلية وهناك بحق الوصول .

ودرجات السلوك فى الله لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة وأن يصير من الواصلين إلى العين لا السامعين للأثر .

(٣)

ثم يأخذ ابن سينا فى الحديث عن أحكام العارفين وأسلوبه لا يخلو من جمال أخاذ . إن العارف دائماً طلق الوجه بسام المحيا ذلك أنه دائماً فرح بالحق بل إنه فرح بكل شيء لأنه يرى الحق أينما ولى وجهة . والناس عنده

سواء : لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير ويمش للخامل كما يمش للنبيه .
ولأنه مستبصر بسر الله في القدر فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تعتريه الرحمة ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر
ثم يقول ابن سينا في روعة رائعة :

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت ؟
وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟
وصفاح ، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ؟
ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟

النظ التاسع : مقامات العارفين

نصوص وشرحها

(١) تنبيه : إن للعارفين مقامات ودرجات ، يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا

(١) العارفون هم الذين اتصلوا بالله ، إنهم الصوفية ، ولهم مقامات ودرجات يختصون بها في هذه الدنيا ليست لغيرهم . إنك تراهم كالأفراد العاديين ولكن نفوسهم قد سيطرت على أبدانهم حتى لكأنها تجردت عنها والتحققت بعالمها : عالم القدس . ول هؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هي سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملائكة الأعلى ، ومن الاستمتاع بجمال الله وجلاله ، بما يفيضه سبحانه عليهم من معرفة وحكمة .

ولهم أمور ظاهرة عنهم هي الآيات التي تظهر آثارها عنهم فتسمى بالمعجزات أو بالكرامات وهي أمور يستفكرها الجاهلون بأسرارها ويستعظمها من يعرفها : أما سلامان فهو عند ابن سينا مثل للنفس الناطقة (وأبسال مثل للعقل النظري ، وهو درجتها في العرفان) ، وزجته (القوة البدنية الأمار للشهوة) تقع في حب أبسال ، فيأتي عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه) فتكيد لإيقاعه بين أحضانها بالاستعانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري) وتبليبها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمار : ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق (هو الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهي جذبة من جذبات الحق فيكشف لعين أبسالى حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه ، وينقله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض (١) .

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٨٩

عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، وبستكرها من يعرفها ، ونحن نقص عليك . فإذا فرغ سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أطقت .

(١) تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما : يخص باسم العابد . والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره ، يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

(٢) تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كما أنه يشتري بمتاع الدنيا

(١) كثيراً ما يستعمل الناس ألفاظاً ولا يكادون يميزون بينها ، منها : الزاهد والعابد والعارف . وأراد بن سينا أن يميز بينها . وألفاظ واضحة ، غير أنه يلزم أن ينبه على أن الشخص الواحد يمكن أن يكون في آن واحد زاهداً عابداً . والعارف زاهد عابد ، بيد أن الهدف من زهده وعبادته يختلف عن هدف الزاهد والعابد على ما سيأتى بيانه .

(٢) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذا العالم : أن يمنحه الله في الدار الآخرة طيبات لذ وأمتع ، إنه كمتاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وهدف العابد من عبادته الأجر والنواب في الآخرة : فمثله كمثل العامل في الدنيا الذي ينتظر أجره في الآخرة جزاء عمله . أما العارف فإن زهده إنما هو سمو بنفسه عن كل ما يشغله عن الله وترفع عن الدنيا : تلك التي لا تساوى جناح بعوضة ، أما عبادته فإنها رياضة ، الهدف منها تطويع قواه الشهوانية والفضيحية والمتوهمة والمتخيلة بحيث تصبح عازقة عن الدنيا مسالمة للسر الباطن فلا تزاحمه في حالة =

متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف ، معاملة ما : كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة : هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما ، لهما وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد ، عن جناب الغرور إلى جناب الحق : فتصير مسألة للسر الباطن ، حين ما يستجلى الحق : لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع . وبصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء أطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له . فيكون بكتيته منخرطاً في سلك القدس .

(١) إشارة . لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه ،

= المشاهدة ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع وتعود قوى الإنسان على ذلك حتى يصبح الأمر لها ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من القوى بل مع تشييع منها له .

ويقول الإمام القشيري في تفسير السر : أنه محل المشاهدة كما أن الأرواح محل للذخبة والقلوب محل للمعارف ، فالسر أطف من الروح والروح أشرف من القلب .

(١) لا يمكن للإنسان أن يستقل وحده بأمر نفسه لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يهيئها لنفسه إذا عاش في عزلة لا بد من مشاركة آخرين من بني جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وهذه هي المعارضة - الإنسان بطبعه إذا احتاج إلى اجتماع ، وذلك معنى قولهم الإنسان مدني بالطبع والتعاون والمشاركة لا يتان إلا بمعاملة ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان وقائم بالمحفظات على العدالة ، ولو ترك الناس وآراءهم لاختلفوا ولرأى كل =

إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه ، لازدحم على الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن : وحب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ؛ لا اختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه . ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير . فوجب معرفة المجازى والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة . ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكريم ، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة . ثم زيد للعارفين من مستعملها ، المنفعة التي خصوا بها ، فيما هم مولون وجوهم شرطه . فانظر إلى الحكمة ، ثم الرحمة ثم النعمة ، تلحظ جنابا بتهرك عجائبه ثم أقم واستقم .

== منهم أن العدل هو ما يراه عدلا فيضطرب الأمر ويختل نظام الاجتماع . لا بد من وجود إنسان متميز باستحقاق الطاعة إذن واستحقاقه الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس . ولا يتقرر ذلك إلا بآيات تدل على أن ما أتى به من شرع إنما هو من عند ربه . ذلك الشخص هو النبي وتلك الآيات هي معجزاته . ولا تنظم الشريعة دون أن تتضمن الثواب للحسن والعقاب للسيء ، وذلك يتضمن معرفة المجازى وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فرضت العبادة المذكورة بالمعبود . وكررت في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها حتى يستمر التذكير ويزول احتمال النسيان وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذي لولاه لما قامت المجتمعات قائمة .

لا بد للمجتمع من نبي ولا شك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعه النبي ينالون ==

(١) إشارة: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ؛ ولأنها نسبة شريفة إليه ؛ لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه ، هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره ، هو الغاية ، وهو المطلوب دونه .

(٢) إشارة : المستحل توسط الحق مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها . إنما معارفته مع اللذات المخدجة [الناقصة] ،

== السلام في الدنيا ولسكنهم فضلا عن ذلك ينالون الأجر الجزيل في الآخرة : أما الخواص منهم وهم العارفون فقد أضيف إلى نفعهم العاجل وأجرهم الآجل السكال الحقيقي ، فانظر إلى حكمة الله في فرض الشريعة وهي بقاء نظام العالم ، وانظر إلى رحمته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل في الآخرة بعد النفع العظيم في الدنيا ثم انظر إلى ما أنعم به على العارفين فضلا عن النفع والأجر من الابتهاج والسكال فينبذ يتجلى لك من أفق الجنب الإلهي ما تهرك عجايبه . وإذا عرفت كل هذه الفوائد التي للشرائع عرفت أنه لا بد لك من أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيماً فيها .

(١) في مثل هذه المعاني تقول رابعة العدوية إلهي . إذ كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرقني بها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزل .

وتقول : ما عبدته خوفاً من ناره ، وحبا لجنته فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا وشوقا إليه .

(٢) من عبد الحق لذاته وإنما طمعا في ثواب أو خوفا من عقاب فقد جعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره . إن مثل ذلك مرحوم من وجه : ذلك أنه لم يطعم لذة البهجة بالحق فيستطعمها . إن هذا الشخص لم يألف إلا اللذات ==

فهم حنون إليها ، غافل عما وراءها . وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المخنكين فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصرت بهم المباشرة عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجدل ، إذا ازوروا عنها ، عانقين [كارهين] لها ، عاكفين على غيرها . كذلك من غرض النقص بصره ، عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات ؛ لذات الزور ، فتركها في دنيا عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله ويطيعه لينخرله [ليعطيه] في الآخرة شبعه منها . فيبعث إلى مطعى شهى ، ومشرى هنى ، ومنكح هبى ؛ وإذا بعث [كشف] عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبقبة وذذبة [لذة البطن واللذة الجنسية] والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق . وولى وجهه سمتها مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولاً له بحسب وعده .

== الناقصة . لذات هذا العالم المادى فهو حنون إليها غافل عما وراءها وهو بالنسبة إلى العارفين كصبي ألف اللعب وأنس به ينظر إلى أهل الجدل فيتعجب من عزوفهم عن لحوه ولعبه .

إن من عميت بصيرته عن مطالعة بهجة الحق لا يرى إلا اللذات المادية فيعمل على تركها في الدنيا عن كره وما تركها إلا ليستأجل إضعافها . وهو يعبد الله ويطيعه لينجحه في الآخرة ما لذ وطاب من شهوة البطن وشهوة الفرج تلك الشهوات التي لا مطمح لبصره في غيرها ، أما من استقنارت بصيرته بهداية المعرفة فإنه يعرف اللذة الحقيقية ويولى وجهه سمتها مسترحماً على من عميت بصيرته فكان مع الله فاجراً أو أجيراً . ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذى كد وتعب سينال ما يرجوه ويطلبه حسباً وعده الأنبياء عليهم السلام .

(١) إشارة : أول درجات حرركات العارفين ، ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني : من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها] فيتحرك سره إلى القدس ؛ لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مرید .

(٢) إشارة ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض الأول : تنحية . ما دون الحق عن مسنن الإيتار .

والثاني تطويع النفس الأمانة ، للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخیل والوهم ، إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي منصرفه عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي ، والثالث تلطيف السر للتنبيه .

والأول : يعين عليه الزهد الحقيقي . والثاني تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفسكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ

(١) إن العارف لا يكون عارفاً إلا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من الجهاد وقد أخذ ابن سينا في ذكر درجات هذه المرحلة وتبيين أحوال العارفين في مختلف درجات : فأولى هذه الدرجات هي الإرادة وهي حالة تعترى الشخص الذي آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله سواء كان هذا التصديق عن يقين برهاني أو كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن : وهذه الحالة إنما هي الرغبة القوية في الاعتصام بجبل الله المتين والسير على صراطه المستقيم فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال وهذه الدرجة هي درجة المرید .

(٢) ولا بد لهذا المرید من الرياضة . وللرياضة أهداف ثلاث :

الهدف الأول إبعاد كل ما يصرف عن الحق وإزالته . وهذا الهدف يعين على =

من قائل ذكى ، بعبارة بليغة ، ونعمة رخيمة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث . فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذى تأمر فيه شمالك المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

(١) إشارة : ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً ما ، عنت له

== تحقيقة الزهد : زهد العارفين وقد سبق تفسيره .

وأما الهدف الثانى من أهداف الرياضة فهو تطويع النفس الأمانة بالسوء المنعمسة فى حب الملاذ ، للنفس المطمئنة : حتى تنصرف قوى التخيل والتوهم عن الانشغال بالمادة والملاذ مجارة للنفس الأمانة ، إلى الاشتغال بالأمور القدسية متناسقة فى ذلك مع النفس المطمئنة . وبما يعين على تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة العبادة المشفوعة بالفكرة لا تلك التى يقول الله فى حق أصحابها : فويل للصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، ويعين على هذا التطويع أيضاً الألحان المتناسقة فإنها تبعث فى النفس التماسق والإنسجام وتجعلها أكثر استعداداً لقبول ما لحن به من الكلام .

ويعين على هذا التطويع أيضاً الكلام الواعظ الصادر عن منحدث الزم الجادة فى أعماله وفى سمته وكان كلامه بعبارة بليغة ونعمة رخيمة .

والهدف الثالث من أهداف الرياضة إنما هو تلطيف السر وتهيته للاتصال . ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل والعشق العفيف : ذلك الذى يثيره فى النفس صفات المعشوق السامية لا ذلك الذى يثيره الشهوة .

(١) ويبدأ المرید يحنى أولى الثمرات بعد أن يحصل على شئ من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة فنظهر له الأنوار الإلهية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تحبو . وهذه اللحظات اللذيذة هى التى تسمى أوقاناً . والمرید يتشوق إليها قبل حدوثها ويحن إليها بعد انتهائها ، هذه اللوامع تكثر إذا أمعن المرید فى الارتياض .

خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيدة كأنها بروق تومض إليه ، ثم
تخمد عنه : وهو المسمى عندهم أوقاناً . وكل وقت يكتشفه وجدان : وجد
إليه . ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن في الارتياض
(١) إشارة : ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشاه في غير الارتياض
فكلما لمح شيئاً ، عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه
غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، تستعلى عليه غواشيه ، ويزل هو
عن سكينة وينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فإذا طالت عليه الرياضة
لم تستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه .

(٣) إشارة : ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكونية ؛ فيصير
المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معرفة مستقرة . كأنها حبة
مستمرة ويستمتع فيها بهيجته ، فإذا انقلب عنها ، انقلب حيران أسفاً .

(١) فإذا ما أكثر ارتياضه واتصل . فإن هذه اللوامع تتاح له في غير أوقات
الارتياض . ويصبح بحيث كلما لمح شيئاً انثنى عنه وتركه منصرفاً إلى جناب القدس
فتلوح له البروق فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٢) والمريد حينما تلوح له هذه البروق تزول عنه سكونيته : فينتبه جليسه لحالته ،
ولكنه باستمراره في الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه ، وإلى القدرة
على كتمان ما به .

(٣) ويمعن المريد في الرياضة ويتوغل فيها إلى حد بعيد فتبلغ به الرياضة
درجة ينقلب له وقته فيها سكونية : فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً
واضحاً ، ويستمتع بهجة مستقرة ، كأنها مستمرة ، فإذا ما رجع عنها رجع وفي
نفسه حسرة وفي قلبه أسف على ما فارقته من سعادة .

(١) إشارة : ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به : فإذا تغلغل في هذه المعرفة ، قل ظهوره عليه : فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقيماً .
(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، إنما تنسئ له هذه المعرفة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء .

(٣) إشارة : ثم أنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فيسبح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حول الغافلون .
(٤) إشارة : فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صارسره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وفرج بنفسه لما فيها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متردداً .

(٥) إشارة : ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ،

(١) قبل هذا المقام كان الآخذ في الطريق يبدو عليه الإبتهاج أو يظهر عليه الأسف والحسرة ، ولكنه في هذا المقام يقل ظهور ذلك عليه : حتى أن جلسه لا يشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيبابه عنه .

(٢) فيما مضى من المقامات لم يكن اتصاله بالملأ الأعلى خاضعاً لإرادته ولكنه قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء . لأنه وصل إلى تحقيق ما ينصح به أحد العارفين حينما قال : « اركب الحال ، لا تدع الحال يركبك » .

(٣) قال الإمام الرازي في هذه الإشارة « قال المحققون من أصحاب الطريقة ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده ، ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه ، فلما ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله ، ثم ترقوا حتى مارأوا شيئاً سوى الله وهذه الإشارة الغرض منها كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات ،
(٥،٤) يقول ابن طفيل فيما يقرب من المعنى الموجود في هاتين الإشارتين =

وان لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك يحق الوصول .

(١) تنبيه : الالتفات الى ما تنشغل عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز . والنبجح بزينة الذات ، حيث هي للذات ، وان كانت بالحق ، تبه . والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

(٢) اشارة : العرفان مبتدئ من : تفريق ونفض ، وترك ورفض ، بمعن في جمع هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته الى الواحد ، ثم وقوف .

وفي خلال شدة مجاهدته (مجاهدة حتى بن يقظان) هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلاذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضنة وشركة في الملاحظة ، وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجنسية وجميع القوى المفارقة للبدن وهي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جميع الذوات وتلاشى الشكل واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود .

(١) الاشتغال بفتحية ما دون الحق وأبعاده إنما هو اشتغال بغير الله فهو انصراف عن الله . والإعتداد بتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة إنما هو مظهر من مظاهر العجز . والإبتهاج بما يحصل للذات من حيث هو للذات ، وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه إنما هو ابتهاج بغير الله وهو لذلك تبه وحيرة وتردد بين الله والذات . ولكن الاشتغال بالحق والإقبال بالكلية عليه هو الخلاص

(٢) جمع ابن سينا في هذه الإشارة جميع مقامات العارفين سواء منها ما يتعلق

(١) إشارة : من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني . ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

= بتزكية النفس وهو ما ذكره سابقاً في شيء من التفصيل فيما بعد فهذا الفصل يركز في كلمات ما سبق ذكره وبشير في كلمات أيضاً إلى ما سيأتى :

إن درجات التزكية يمكن أن ترتب في أربع مراتب فالسالك إلى الله يبتدىء بالترقية بين ما يشغله عن الله وبين ما يمهّد له السبل للتوجه إلى الله لأنها مرحلة تنظيم وتنسيق يتلوها نفّض لكل ما يشغل عن الله كما ينفض الإنسان الغبار عن الثوب الذى يريد أن يحتفظ به ناصع البياض .

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بصدد التفريق ثم النفّض يكون فى الوقت نفسه مشغولاً بذكر الله فإذا ما شَم رائحة الإنس بالذات العلية كان هناك الترك لما يشغله عن الله وتلك هى الدرجة الثالثة فإذا ما إشتد أنسه بالله كان هناك الرفض أى الإحقتار لما سوى الله تعالى وتلك هى المرحلة الرابعة وبها تتم درجات التزكية والسالك فى أثناء سلوكه ، هذا وعلى الخصوص بعد أن ينتهى من هذه المرحلة يتطلع ويسمى فى أن يكون ربانياً ويعنى فى ذلك حتى يصبح الحق بصره الذى يبصر به ، وسمعه الذى يسمع به ويده التى بها يبطش ويصبح بذلك متخلقاً بأخلاق الله ، ولكن نظره الآن متعلق بنفسه وبذلك الصفات وتعلق نظر العارف بنفسه شوب فى المشاهدة المحضة وشركة فى الملاحظة غير أن العارف لا يقف عند ذلك ، بل يستمر فى جهاده حتى ينتهى إلى الواحد ويتلاشى كل ماعداه وهناك - كما يقول الطوسى - لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ، ولا مملوك ، ولا عارف ، ولا معروف وهو مقام الوقوف .

(١) من يؤثر العرفان للعرفان فإنه مباه بذاته طالب شيئاً آخر غير المعروف :
لأنه لا يهدف إلى الحق مباشرة بل يريد مع الحق شيئاً غيره ، أما من كان هدفه =

وهناك درجات ، ليست أقل من درجات ما قبله . آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة ، دون ومن المشافهة ، الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر .

(١) تنبيه : العارف هـش ، بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه ، كما

من المعرفة إنما هو المعروف فإنه العارف حقاً وهو الخائض لجة الوصول . يقول الإمام الرازى ، وأما قوله . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها ، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران ، سفر إلى الله وهو متناه ، لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله ؛ وإذا كان ماسوى الله متناهياً فالعبور عليه متناه ؛ وسفر في الله وهو غير متناه . لأن نعوت جماله وجلاله غير متناهي . ولا يزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض . والشيخ إنما تكلم فيما تقدم في منازل السفر إلى الله تعالى ، ثم إنه نبهنا على أن منازل السفر في الله ليست أقل مما تقدم ، الرازى ص ١٢١ .

وهذه المنازل أو هذه الدرجات لا تشرحها العبارة ، ويقول ابن الطفيل في ذلك : د تلك الحال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان لأنها من طور غير طورهما ، وعالم غير عالمهما ، . د ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون مثلاً حلواً أو حامضاً ، تلك حال لا يمكن للإنسان أن يعرفها إلا أن يتدرج في الرياضة حتى يصبح من أهل المشاهدة دون المشابهة ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر . فلسفة ابن الطفيل ص ٤٣ .

(١) هذا التنبيه هو من السهولة بحيث لا يحتاج إلى توضيح .

ييجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق . وبكل شيء : فإنه يرى فيه الحق ؟ وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية : أهل الرحمة ومن شغلوا بالباطل .

(١) تنبيه : العارف له أحوال ، لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف ، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة ، وهى فى أوقات أنزعاجه بسرّه إلى الحق ، إذا تاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سرّه ، قبل الوصول . فأما عند الوصول : فإما شغل له بالحق عن كل شيء . وإما سعة للجانبين ، لسعة القوة . وكذلك عند الإنصراف فى لباس الكرامة . فهو أهش خلق الله بهيجته .

(٢) تنبيه : العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعثر به الرحمة : فإنه مستبصر بسر الله فى القدر

(١) للعارف أحوال لا يحتمل فيها الإحساس بأقل شاغل يرد عليه من عالم الحس فضلا عن سائر الشواغل الصارقة له عن الاتجاه إلى الحق . هذه الأحوال تكون حينما يتجه بسرّه إلى الحق قبل أن يصل إليه : لأنه متلطف على الوصول متطلع إليه فإذا ما ظهر فى تلك الآونة مانع من جهة نفسه إذا ورد عليه ما يزيل الاستعداد للوصول ، أو مانع من حركة سرّه : حينئذ تظهر عليه النفرة الشديدة عن كل ما يصدّه عن الله .

فأما عند وصوله إلى الحق فهو إما مشغول بالحق فقط غير شاعر بما عداه تكون روحه من القوة بحيث تسمع للجانبين فلا تكون الأمور الخارجية حينئذ شاغلة عن الحق . وكذلك الأمر عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو أهش خلق الله بهيجته .

(٢) « وإذا عظم المعروف فر بما يسره غيره عليه من غير أهله ، عن الطوسى

وإذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير . وإذا جهم بالمعروف
فر بما غار عليه من غير أهله .

(١) تنبيه : العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟
وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ ١ ؟ وصفاح ، وكيف لا
ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره
مشغول بالحق ؟ ١

(٢) تنبيه : العارفون قد يختلفون في الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر . على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فر بما استوى
عند العارف الكشف والترف . بل ربما أثره الكشف وكذلك ربما استوى
عند التفل العطر ، بل أثر التفل : وذلك عندما يكون الهاجس بباله ،
استحقار ما خلا الحق . وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس

(١) هذا التنبيه هو من الروعة بحيث لا يحتاج إلى شرح .

(٢) يتجه العارفون دائماً اتجاهات تناسب مع ما يحتاج في قلوبهم من معان
تختلف باختلاف العبر والعظات :

فأحياناً يستوى عند العارف شظف العيش وترفه بل ربما أثر شظف العيش
على ترفه ويستوى عنده أيضاً فقدان العطر أو التعطر بل ربما أثر التفل وهو
المسكت بدون طيب . . . يستوى كل ذلك عنده عندما يكون الخاطر الذي يحول
بنفسه استحقار ما خلا الحق ، ولكنه يميل إلى الزينة ويحب من كل جنس درته
ويكره النقصان وردى المتاع فهو يتطلب البهاء في كل شيء لسببين : الأول . أن
عناية الله بالشيء الجميل أتم ، والثاني : أنه يتناسب مع ما عكف عليه بهواه من جمال
وجلال قدسى . وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

عقليته ، وكره الخداج والسقوط ، وذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الأحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لأنه مزينة حظوة من العناية الأولى . وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

(١) تنبيه : والعارف ربما ذهل فيما يصار إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف ، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجتراح بخطيئته ، إن لم يعقل التكليف .

(٢) إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لسكل وارد ، أو أن يطالع عليه واحد بعد واحد . ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له .

(١) قد يستغرق العارف استغراقاً تاماً في عالم القدس فلا يحس بمكان عالمنا الأرضي أو زمانه ويغفل عن كل شيء سوى الحق جلا وعلا وهو في تلك الحالة في حكم من لا يكلف ، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف إن لم يعقل التكليف بسبب إهماله كالتأثم والغافل .

(١) يشير ابن سينا في هذه الإشارة إلى أن الطريق إلى الله صعب المرتقى ، ولذلك كان الواصلون إليه هم من الندرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحداً بعد واحد ، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن تثير ضحك المغفل بينما هي عبرة للفاهم المطلع . فمن سمع ما يقال في هذا الفن فاشمأز عنه فليس ذلك لنقص في الفن أو قصور فيه وإنما هو لنقص في نفس السامع وقصور فيها وكل ميسر لما خلق له .

النقط العاشر : فى أسرار الآيات

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزو ، مدة غير معتادة ، فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة .

(٢) تنبيه : تذكر أن القوى الطبيعية التى فىنا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحموده بهضم المواد الرديئة ، انخفضت المواد المحموده ، قليلة التحلل ، غنية عن البدل ، وربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله فى غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك ؛ وهو مع ذلك محفوظ الحياة .

(٣) تنبيه : أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس ، قد تهبط

(١) الشئ المرزو هو الشئ المنقوص والاسجاح الرفق وحسن العفو .

والمعنى : إذا وصل إلى علمك أن عارفاً لم يتناول القوت — الذى هو عادة بالنسبة إليه قليل منقوص — مدة غير معتادة فلا تشكر ذلك واستبعده بل كن رقيقاً رقيقاً فى تصديقك به لأن ذلك غير ممتنع فى الطبيعيات :

(٢) قد يعترى الإنسان بعض الأمراض الحارة فتشغل القوى الطبيعية التى فيه عن هضم المواد المحموده بهضم الأخلاط الفاسدة أو المواد الرديئة . ولذلك تستمر المواد المحموده قليلة التحلل غنية عن أن تستبدل بغيرها ولهذا ربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ولكنه يستمر على قيد الحياة . ولو فرضنا أن رجلاً صحيح الجسم سليم البنية انقطع عن الغذاء مثل هذه المدة أو عشرها لفارق الحياة .

(٣) ذكر ابن سينا فى النقط الثالث أن تأثر للنفس بأمر ما قد يؤثر فى البدن والعكس ويشير هنا إلى ما مر فيذكر أن الهيئات التى تسبق إلى النفس قد تهبط =

منها هيأت إلى قوى بدنية ، كما قد تصعد من الهيئات السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئات تنال ذات النفس ١٩ .

وكيف لا ؟! وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت موالية .

(١) إشارة : إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج إليها - احتيج إليها أو لم يحتج - فإذا اشتد الجذب ، اشتد الإنجذاب ، واشتد الإشتغال عن الجهة المولى عنها ، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية ، فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض . وكيف لا ؟! والمرض الحار لا يعرى عن

== منها إلى البدن كما أن الهيئات والكيفيات التي تسبق إلى البدن قد تصعد إلى النفس فتؤثر فيها .

وكيف لا يكون الأمر كذلك وكلنا يشاهد ما يعترى الخائف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت بالنسبة له عادية مألوفة .

(١) إذا راضت النفس المطمئنة القوى البدنية تبعها هذه القوى وسارت خلفها سواء احتاجت النفس إليها أو لم تحتج وكلما اشتد انجذاب النفس إلى عالمها القدسي اشتد انجذاب القوى البدنية خلفها فاشتد انشغالها عن الأفعال الخاصة بها كالهضم والغذية وغير ذلك مما ينسب إلى قوة النفس النباتية . وإنه لمن البين . والحالة كذلك ، أن ما يقع من التحلل حينئذ دون ما يقع في حالة المرض والحار لا يخلو عن حرارة غريبة زائدة محللة غير موجودة عند السليم .

ثم إنه مضعف القوة وليس الأمر كذلك بالنسبة لحالة العارف وإذن فالعارف ما للريض من اشتغال قواه البدنية عن المادة وزيادة أمرين :

التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة . ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة ، لا وجود له في حال الإنجذاب المذكور . فاللعارف ما للبريض من اشتغال الطبيعة عن المادة ، وزيادة أمرين : فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار . وفقدان المرض المضاد للقوة . وله معين ثالث : وهو السكون البدني من حركات البدن ، وذلك نعم المعين . فالعارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكي لك من ذلك ، بمضاد لمذهب الطبيعة .

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا ، أو تحريكا ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجدد إلى سببه سبيلا ، في اعتبارك مذاهب الطبيعة .

(٢) تنبيه : قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المنة محصور المنتهى ، فيما يتصرف فيه ويحركه . ثم تعرض لنفسه هياة ما ،

١ — عدم تحليل المواد : هذا التحليل الذي يحدث كأثر لسوء المزاج الحار .

٢ — وفقدان المرض المضاد للقوى .

ثم إن العارف يختص بأمر ثالث يساعد على عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدني وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته من المريض وليس ما يحكي لك بالنسبة للعارف ، إذن بمضاد لمذاهب الطبيعة .

(١) يمد ابن سينا بهذه الإشارة إلى الحديث عن السر في تمكن العارف من الأفعال الشاقة .

(٢) للإنسان في حالته العادية حد من القوة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى ، حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافه ، كما يعرض له عند خوف أو حزن ، أو تعرض لنفسه هياة ما ، فيتضاعف منتهى منته ، حتى يستقل به ، بكنه قوته . كما يعرض له في الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل . وكما يعرض له عند الفرح المطرب . فلا عجب ، لو عنت للعارف هزة ، كما تعن عند الفرح ، فأولت القوى التي تعرض له — سلاطة ، أو غشيته عزة ، كما تغشى عند المنافسة ؛ فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم ، بما يكون عن غضب أو طرب وكيف لا ؟ ، وذلك بصريح الحق ، ومبدأ القوى ، وأصل الرحمة .

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ، بشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به ؛ فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة .

(٢) إشارة : التجربة والقياس متطابقان ، على أن للنفس الإنسانية أن

== ولكن هذه القوة تتأثر قوة وضعفاً تبعاً لمختلف المؤثرات : فقد تعرض للنفس هياة ما فتنحط قوتها كما يعرض ذلك عند خوف أو حزن وقد تعرض للنفس حالة أخرى فتضاعف قوتها كما يعرض ذلك عند الغضب أو المنافسة ، فإذا كان الأمر كذلك وكان فرح العارف بهاء الحق وجلاله أعظم من أى فرح دنيوى ، فلا عجب إذا عنت له هزة ضاعفت قوته أو غشيته عزة فاشتعلت قواه حمية وتضاعفت قوته لذلك ، ولا شك أن ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب الدنيويين . لأنه فرح بصريح الحق ومبدأ القوة وأصل الرحمة .

(١) يمد ابن سينا هذه في الإشارة إلى الحديث عن السر في تمكن العارف من معرفة الغيب .

(٢) إن التجربة والقياس يدلان على أن النفس الإنسانية قد تصل إلى معرفة ==

تنال من الغيب ، نيلا ما ، في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان بها ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه ، تجارب أهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس : فاستبصر فيه من تنبيهات .

(١) تنبيه : قد علمت فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي ، نقشاً على وجه كلى ، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية ، من الكائنات عنها في العالم

= الغيب في حال المنام ، فليس هناك ما يمنع إذن من أن نصل إلى ذلك في حال اليقظة ؛ ولا مانع من ذلك اللهم إلا إذا كان مانعاً مؤقتاً ميسور الزوال كالاشتغال بالمحسوسات مثلاً .

أما فيما يتعلق بدلالة التجربة : فإن كل شخص قدر أى ذلك في نفسه وجرب تجارب أهمته التصديق ، إن الرؤى الصادق لا يمتنع إلا على فاسدى المزاج ، نائمى قوى التخيل والذكر ولسكن هؤلاء أنفسهم قد سمعوا عن تجارب الآخرين ما يكفى لإقناعهم بأمر الرؤيا أما دلالة القياس فسيأتى بيانها .

(١) قال الطوسى في شرح هذا التنبيه :

القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالى نومه وبقظته مبنى على مقدمتين ، إحداهما أن صور الجزئيات السكانية مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها ، والثانية أن للنفس الإنسانية أن ترسم بما هو مرتسم فيها ، والمقدمة الأولى قد ثبتت فيما مر ، والشيخ أعادها في الفصل ، فقوله قد علمت فيما سلف أن =

العنصر : ثم إن كال ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية : إن لها بعد القول المفارقة التي هي لها كالمبادئ . نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا : وأنها تنال بتلك العلاقة كالألما ، حقاً : صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك ، لتظاهر رأى جزئى وآخره كلى . ويجمع لك بما نهنا عليه : أن للجزئيات في العالم العقلى نقشاً على هيئة كلية . وفي العالم النفسانى نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشين معاً .

== الجزئيات منقوشة في العالم العلوى نقشاً على وجه كلى إشارة إلى إرتسام الجزئيات على الوجه الكلى في العقول ، وقوله ثم نهبت لأن الأجرام السماوية إلى قوله في العالم العنصرى إشارة إلى ما نهبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والمزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز إرتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلومات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية إلا أن ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة في شىء والجزئيات الحسية مرتسمة في شىء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم إنه أشار بقوله ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر إلى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى إلى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو لإثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً للأفلاك فإنه قول يارتسامهما معاً في شىء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم إن كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعدها إلى قوله كالألما ما متعلقاً به وحقاً خبرها وقوله صار الأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى القضية ومعناه أن إرتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أنهم وذاك لتظاهر رأيين عندها أحدهما كلى والآخر جزئى فإنهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنسانى ==

(١) إشارة : ولنفسك أن تأنقش بنقش ذلك العالم ، بحسب الإستعداد وزوال الحائل . وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه ، ولأزيدك استبصاراً .

(١) تنبيه : القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ، فإذا هاج الغضب شغل.

= ولفظه مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المعقول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستقمار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في موضع أنه سر ، لا منظر المودى إلى ذلك الحكم وقوله إن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة ، بدل من قوله : ما يلوحه ، وإنما جعل هذه المسألة من الحركة المتعالية : لأن حكمة المشائين حكمة بحشية صرفة ، وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر ، بالشف والدوق ؛ فالحكمة المشتعلة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى ، ثم إن الشيخ لما فرغ عن تذكّر مامر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله : فيجتمع لك بما نهينا عليه إلى قوله شاعرة بالوقت ، إلى الحاصل من رأى المشائين ، وبقوله النقشان معاً إلى ما اقتضاه رأيه ؛ وفي بعض النسخ : أو النقشان معاً ، وهو أظهر ؛ أي وفي العالم النفساني إما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأي الأول ، أو النقشان معاً بحسب الرأي الثاني .

(١) يشرع في هذه الإشارة في تقرير أن النفس الإنسانية يمكنها أن تتلقى العلم عن الملائكة الأعلى ويشترط لذلك شرطين : أحدهما الاستعداد وهو وإن كانت متفاوتة إلا أنه لا بد منه إذ بدونه لا يمكن الاتصال بذلك العلم . وثاني الشرطين زوال المانع ، فإذا ما تم ذلك كان الاطلاع على الغيب ميسوراً . هذا الإجمال يتبعه تفصيل .

(١) القوى النفسية كثيرة مختلفة وكل واحدة منها تريد أن تستأثر بالانتباه =

النفس عن الشهوة ، وبالعكس . وإذا تجرد الحس الباطن لعمله ، شغل عن الحس الظاهر ، فيكاد لا يسمع ولا يرى ، وبالعكس . وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر ، أمال العقل إليه ، فأثبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آلهته . وعرض أيضاً شيء آخر ، وهو أن النفس أيضاً إنما تتجذب إلى جهة الحركة القوية ، فتتجلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد وإذا استمكنست النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهر أيضاً ، ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به .

(١) تنبيه : الحس المشترك : هو لوح النقش الذي إذا تمسكن منه ، صار النقش في حكم المشاهد . وربما زال الناقش الحسى عن الحس ، وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك ؛ فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ، وليحصر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً ، وانتقاش

= فهى لذلك متجاذبة متنازعة ، والاتجاه لا يمكن أن يوجه إلا إلى شيء واحد : فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس ، وإذا استولى الحس الباطن على الانتباه فإنه لا يترك للحس الظاهر مجالاً ، وفي هذه الحالة لا يكاد الإنسان يسمع أو يرى ، وإذا اشتغلت النفس بالحس الظاهر عن الباطن أمالت العقل إلى اتجاهها فانقطع دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آلهته وهى الفكر . وحينما تشتغل النفس بالحس الظاهرة ونستخدم الفكر فيما هى بضده فإنها لاشك تتخلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد أعنى أفعالها الخاصة وهى التعقل أما إذا استمكنست النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها فإنه لا يكون للحوس الظاهرة أهمية يذكر ولا يصل عنها إلا النفس ما يمكن أن يعتد به .

(١) الحس المشترك هو القوة المدركة لصور المحسوسات ، يقول الإمام =

النقطة الجواله محيط دائرة . فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة ، سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس

== الرازى فى شرحه للنمط الثالث ص ١٤٧ ج ١ وأعلم أن القوى الباطنة الداركة للجزئيات خمسة ، وبيانها على سبيل الحصر : أن القوى الباطنة الداركة للجزئيات إما أن تكون مدركة فقط ، أو متصرفة أيضاً . فإن كانت مدركة للصورة الجزئية مثل تخيلنا الصورة زيد بعد غيبته عنا ، أو مدركة للبعان الجزئية مثل إدراك الواحد منا الصداقة التى بينه وبين شخص معين ، أو العداوة التى بينه وبين شخص آخر . ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى هى خزانتها : فالقوة المدركة للصور المحسوسات هى المسماة بالحس المشترك ، والقوة التى تكون خزانة لها هى المسماة بالخيال ، والقوة المدركة للبعان الجزئية هى المسماة بالوهم ، والقوة التى تكون خزانة لها هى المسماة بالحفاظة . وأما القوة المنصرفة فهى التى تسمى متخيلة عند استعمال الوهم لإياها ، ومفكرة عند استعمال العقل لإياها . فهذا تفصيل القول فى إفادة تصور هذه القوى : . .

ثم يقول وأما قوله أليس قد تبصر القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً . . . فاعلم أن المقصود من هذا الكلام إقامة الدلالة على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهى القوة التى تجتمع فيها صور الأشياء المحسوسة بالحواس الخمسة . والدليل على ثبوتها إنما نرى القطر النازو خطأ مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً ؛ فهذا الخط المشاهد لا بد وأن يكون له وجود : فإن العدم الصفر لا يكون مشاهداً محسوساً ؛ لكنه ليس وجوداً فى الخارج ، فهى إذا موجودة فى قوة من قوى من أبصر ذلك ، وليس محل البصر : لأن البصر إنما ترسم فيه صورة الشيء الموجود فى الخارج فهذا الخط لا وجود له فى الخارج ، فإذا لا بد من قوة أخرى . وليست هى النفس : لاستحالة انطباع الصور الجزئية الحسائية فى النفس ، فهى إذا قوة أخرى حسائية ، وهى المسماة ==

الخارج ، أو بقاءها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس ، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ، إن أمكن .

(١) إشارة : قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين ، صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة . ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن ، أو سبب مؤثر في سبب باطن . والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ، وقریباً مما يجري بين المزايا المتقابلة .

= بالحس المشترك . وهذه القوة إنما بصرت القطرة على شكل الخط لأنها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها في مكان آخر إلى المكان الأول . وإذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشيء كالخط) .

فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة ولها أربع درجات (أحدها - كما يقول الرازي ص ١٣١ الجزء الثاني - أن تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجية ، وثانيها أن تبقى الأجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس في الخارج البته وإذا عرفت ذلك فنقول أمر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الأقسام الثلاثة الأول ، وأما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر .

(١) تحدث ابن سينا فيما سبق عن انتقاش المدركات الحسية الخارجية في لوح الحس المشترك . وقد شرع الآن في توضيح الارتسام في لوح الحس المشترك من الأسباب الداخلية فقد يشاهد قوم من المرضى ومن غلبت على مزاجهم المرة السوداء =

(١) تنبيه : ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حسي خارج : يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه ، عن غيره ، كأنه يبره عن الخيال بزأ . ويغصبه منه غصبا . وعقلي باطن ، أو وهمي باطن : يضبط التخيل عن الاعتبار متصرفاً فيه بما يعينه ، فيشعل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه ، لأن حركته ضعيفة ، لأنها تابعة لا متبوعة .

== صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة وهذه الصور ليست بموجودة حقيقة في الخارج إذ لو كانت كذلك لشاهدها كل الناس ثم إنها لا يمكن أن تكون من قبيل العدم المحض إذ لو كانت كذلك لما شاهدها المريض أو الممرور إن هذه الصور إذن موجودة انتقشها الحس المشترك من سبب باطن هو القوة المتخيلة ، أو من سبب مؤثر في سبب باطن أعنى النفس تؤثر في المتخيلة فتؤثر هذه في الحس المشترك .

والحس المشترك من جانب والتخيل والتوهم من جانب آخر يتبادلون الصور فتنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك أو العكس والامر في ذلك يقرب مما يجري من تعاكس الصور بين المرايا المتقابلة .

(١) يتسلط التخيل إذن على الحس المشترك فيلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة وكان من الطبيعي أن يستمر ذلك ولم تحل الحوائل الصارفة عن هذا الانتقاش إما حسية خارجية تشغل الحس المشترك بما ترسمه فيه فتقنطعه عن الخيال اقتطاعاً وتغتصبه منه اغتصاباً وإما عقلية باطنية أو وهمية باطنية تستولى على التخيل متصرفة فيه بما يعنها من معقول أو وهوهم ويدعن التخيل وينقاد فلا يتسلط على الحس المشترك ولا يؤثر فيه .

وإذا سكن أحد الشاغلين بقى شاغل واحد فلا يكون له قوة شاغلين مجتمعين وربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

وإذا سكن أحد الشاغلين بقى شاغل واحد ، فربما عجز عن الضبط ، فتسلط التخيل على الحس المشترك ، فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

(١) إشارة : النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً ، بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة ، المستهضمة للغذاء المتصرفه فيه ، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى ، انجذاباً قد دلت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ما على ما نهت عليه . فيكون من الصواب الطبيعي ، أن يكون للنفس انجذاب ما

(١) تبين فيما سبق أن الصارف عن الانتقاش إما حسي خارجي وإما عقلي باطنى أو وهمى باطنى ويريد الآن أن يبين الأحوال التى يسكن فيها أحد الشاغلين أو كلاهما . ومن البين أن النوم يشغل الحواس الظاهرة شغلا هو من الوضع بحيث لا يحتاج إلى تبيان وبذلك يسكن أحد الشاغلين . ثم إنه قد يشغل فى الوقت نفسه ، ذات النفس التى تتخلى عن أفعالها لتنجذب إلى جانب الطبيعة ، فى حالة النوم ، تتجه إلى هضم الطعام والتصرف فيه وهى تحتاج من أجل ذلك إلى الراحة ؛ ولو اشتغلت النفس بأعمالها الخاصة فإن الطبيعة تنجذب إليها على ما سبقت الإشارة إليه فيختل أمر البدن وينهار التوازن الجسمانى . وإنه لمن الصواب الطبيعى إذن أن تنجذب النفس إلى مظاهر طبيعته لا إلى أعمالها الخاصة .

على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة لأنه حالة يحتاج البدن فيها الترميم وإعادة النشاط الذى فقده بالحركة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة متحررة من سلطان النفس ، التى تعاون الطبيعة فى تصريف أمور البدن ، وقد تحررت كذلك من سيطرة الحواس فكانت لذلك قوية السلطان ووحدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه الصور مشاهد . ولذلك يرى الإنسان أحوالا فى حكم المشاهدة .

إلى مظاهر الطبيعة شاغل . على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة ، وقوية السلطان ، ووجدت الحس المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة ، فرئى فى المنام أحوال فى حكم المشاهدة .

(١) اشارة : وإذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض ، انجذبت النفس كل الإنجذاب الى جهة المرض ، وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها . فضعف أحد الضابطين ، فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة ، فى لوح الحس المشترك ، لفطور أحد الضابطين .

(٢) تنبيه : أنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المجاذبات أقل ، وكان ضبطها للجانبين أشد . وكلما كانت كان ذلك بالعكس .

(١) وإذا أصاب المرض أحد الأعضاء الرئيسية اهتمت النفس كل الاهتمام بالمرض فتحررت المتخيلة عن سلطانها فلا يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك لزوال أحد المانعين .

(٢) إن القوى المختلفة تتجاذب النفس وتريد كل منها أن يستولى عليها فإذا كانت النفس قوية كان تأثيرها هذه القوى ضعيفاً وكان ضبطها لجانب الشهوة والغضب ، وحفظها للتوازن بينهما شديداً . أما إذا كانت ضعيفة فإن أمرها يكون على العكس من ذلك .

وكذلك إذا كانت النفس قوية كان إشتغالها بالشواغل الحسية أقل فلا يصرفها ذلك عن اشتغالها بغيرها ، وإذا كانت شديدة القوة ظهر فيها هذا المعنى فى وضوح ، ثم إذا كانت فضلا عن ذلك مرآضة كانت قدرتها على البعد عما ينسجم مع رياضتها وكان تصرفها فيما يناسب رياضتها أقوى .

وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل ، وكان يفضل منها للجانب الآخر فصلة أكثر . فإذا كانت شديدة القوة ، كان هذا المعنى فيها قوياً . ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى .

(١) تنبيه : إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل ، وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم ، أو في حال مرض ما ، يشغل الحس ويوهن التخيل

(١) حينما تتخلص النفس عن الشواغل الحسية ، فإنه لا يبعد أن تتاح لها فرصة تتخلص فيها عن شغل التخيل وتتصل بجانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب يصل أثره إلى عالم التخيل ثم ينتقل منه إلى الحس المشترك . يحدث هذا في حال النوم لأنه يوقف عمل الحواس الظاهرة ويحدث هذا أثناء المرض الذي يشغل الحس ويوهن التخيل ، فإن التخيل قد يضعفه المرض وقد تضعفه كثرة الحركة التي تحلل آله (وهى - كما يقول الطوسى - الروح المنصب في وسط الدماغ) وإذا ما سكن التخيل بسبب المرض أو بسبب كثرة الحركة فإن النفس تنجذب إلى عالم القدس وتتصل بالملا الأعلى بسهولة .

وحينما تتلقى النفس شيئاً من عالم الغيب عند اتصالها به يسرع التخيل - وقد استراح وزال ضعفه - إلى معرفته وتشيره غرابية الأمر الوارد فيكون ذلك من العوامل التي تسرع به إلى التنبه والاستطلاع ، عل أن هناك عاملاً آخر يسرع بالتخيل إلى الاستطلاع وهو النفس الناطقة تستخدم التخيل بالطبع وهو معاون لها عند أمثال هذه السوانح ، وإذا ما ارتسم الأثر في التخيل وكانت الشواغل معدومة أو ضعيفة جداً بسبب النوم أو المرض ، انتقش في لوح الحس المشترك .

فإن التخيل قد يوهنه المرض ، وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آله ، فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما ، فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة . فإذا طرأ على النفس نقش ، إنزعج التخيل إليه وولقاه أيضاً ، وذلك : إما لمنبه من هذا الطارئ ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أو وهنه ، فإنه سريع إلى مثل هذا التنبيه ، وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ، فإنه من معاونى النفس عند أمثال هذه السوانح ، فإذا قبله التخيل ، حال ترحلح الشواغل عنها ، انتقش في لوح الحس المشترك .

(١) إشارة : فإذا كانت النفس قوية الجوهر ، تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والإنتهاز ، في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر ، فوقف هناك . وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش

(١) يقول الطوسى في شرح هذه الإشارة أقول مثال الأثر النازل إلى الذكر هناك قول النبي عليه السلام إن روح القدس نفث في روعى كذا وكذا أو مثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والإرتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم ، وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك ، وهذا الإرتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدّة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه وحجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به أى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أحل أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أجلى أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

فيه ، لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له ، غير صارفة عنه ؛ مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهدًا مبصرًا ، أو هتافًا أو غير ذلك . وربما تمكن مثالا موفور الحياة ، أو كلامًا محصل النظم . وربما كان في أجل أحوال الزينة .

(١) تنبيه : إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من : حياة إدراكية ، أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء إلى شبيهه أو إلى ضده ، وبالجملة إلى ما هو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة ، وأن لم نحصلها بأعيانها ، ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلية ، لم يكن لنا مانستعين

(١) إن القوة المتخيلة قد فطرت على أن تمثل وتشبه الإدراكات ، والهيئات المزاجية ، فهي تشبه الفضيلة مثلاً بالصورة الجميلة وصاحب المزاج الصفراوي يرى الصفرة كل شيء . وهي تنتقل دائماً من الشيء إلى شبيهه أو ضده أو يتصل به اتصالاً وهذا هو ما يعبر عنه في العصر الحديث بتداعي المعاني ولا شك أن إنتقالها أحياناً إلى الشبيه وأحياناً إلى الضد يتبع أسباباً جزئية وإن لم يكن لنا بها علم . ولولم تكن هذه القوة على تلك الشاكلة لما وجدنا لدينا ما نستعين به في انتقالات الفكر المستشرف لطلب الحدود الوسطى وما يمانلها كالمستثنى في القياس الاستثنائي ولما كان لنا ما نستعين به كذلك في تذكر الأمور التي أتى عليها النسيان وأشياء أخرى كثيرة .

إن كل الحواطر تثير هذه القوة إلى هذه الانتقالات اللهم إلا إذا ضبطت وضبطها يأتي من أحد أمرين أحدهما قوة النفس التي توقف المتخيلة عند حدها وتمنعها عن الانتقالات ، وثانيهما شدة جلاء الصورة المنتقشة في المتخيلة فهي بجلائها وقوتها صارفة للمتخيلة عن التلد أي الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد ، والحس يفعل ذلك أيضاً عندما يتاح له أن يشهد حالة غريبة .

به : فى انتقالات الفكر ، مستليحاً للحدود الوسطى ويجرى مجراها ،
بوجه . وفى تذكر أمور منسية وفى مصالح أخرى . فهذه القوة يزعمها كل
سانح إلى هذا الانتقال . أو تضبط . وهذا الضبط : إما القوة من معارضة
النفس . أو لشدة جلاء الصورة المنقشة فيها ، حتى يكون قبولها شديد
الوضوح ، متمكن التمثيل ، وذلك صارف عن التلدد والتردد ، ضابط
للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة . وكما يفعل الحس أيضاً ذلك .

(١) إشارة : فالأثر الروحاني السانح للنفس فى حالتي النوم واليقظة ،
قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون

(١) إن الأثر الذى يرسم فى النفس عن العالم العلوى ، سواء كان ذلك فى حالة
التوم أو فى حالة اليقظة ، قد يكون :

١ — ضعيفاً فلا يبقى له أثر فى الخيال والذكر بل إنه لا يثيرهما .

٢ — وقد يكون أقوى من ذلك فيثير الخيال ولكن الخيال — وطبيعته
المتنقل — يعنى فى الانتقال فلا يضبطه الذكر .

٣ — وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقية ثابتة متزته فترسم
صورة الأثر الروحاني فى الخيال أرتساماً واضحاً فإذا ما كانت النفس بها مهتمة
فإنها تحفظ فى الذكر ولا تزول عنه .

ولست هذه الأحوال خاصة بالآثار الروحانية فقط بل هى موجودة فى كل
ما نفكر فيه أثناء اليقظة فن أفكارنا ما تحفظه الذاكرة . ومنها ما ينتقل منه
الإنسان إلى غيره بطريق تداعى المعانى ويحتاج الإنسان - إذا أراد معرفته - أن
ينتقل انتقالاً عكسياً من فكرة إلى التى سبقتها وهكذا إلى أن يصل إلى فكرته
التى أضلها : فربما اقتنصها وربما انقطع دون ذلك فلا يصل إلى مطلوبه .

أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ، ويخلى عن الصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته . وقد يكون قوياً جداً ، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية ، فترسم في الذكر إرتساماً قوياً ، ولا تشوش بالانتقالات ، وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من أفكارك يقضان : فربما انضبط فكرك في ذكرك . وربما نقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن الساخ المضبوط ، إلى الساخ الذى يليه ، منتقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر : فربما اقتنص ما أضله من مهمه الاول . وربما إنقطع عنه . وإنما يقتضيه بضرب من التحليل والتأويل .

(١) تذييب : فما كان من الآثار الذى فيه الكلام ، مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ، ضبطاً مستقراً ، كان : إلهاماً ، أو وحياً صراحاً ، أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير . وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه ، احتاج إلى أحدهما : وذلك يختلف بحسب الأشخاص والاقوات والعادات : فالوحي : إلى تأويل . والحلم إلى تعبير .

(١) فإذا كان الآثار الروحاني الذى يصل إلى النفس عن المألا الأعلى مضبوطاً في الذكر ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً لا لبس فيه أو حلماً واضحاً . أما إذا كان الآثار قد زال وبقيت محاكياته أعنى ما يتخذ الخيال رمزاً له فإنه يحتاج إلى تأويل أو تعبير وليس لهذا التأويل والتعبير مقياس ثابت ونسق لا يتخلف وإنما هو يختلف بحسب الأشخاص والاقوات والعادات .

(١) إشارة : إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال ، تعرض منها للحس حيرة ، وللخيال وقفة . فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً ، وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قبوله :

مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك : أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جداً ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى

(١) يقول الطوسي في شرح هذه الإشارة يؤثر أن يروى . والشد الحثيث العد والمرع . ولهت الكلب إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش . وكذلك الرجل إذا أغمي . والزعرش الرعدة ، وأرعشه أى أرعده . والرجرجة الإضطراب . والدهش التحيز . وأدهشه أى حيره ، وترقرق أى تلالأ ولمع . وتمور موراً أى تموج موجاً ، واحتيال الفرصة لغتنامها ، والإسهاب إكثار الكلام ، والمسيس المس ، يقال للذى به مس من جنون ممسوس .

والتوكل لإظهار العجز والاعتماد على الغير ، وفلان يكافح الأمور أى يباشرها بنفسه ، وأما الأشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق فى تقدمه معرفة ، فالشئ الشفاف المرعش للبصر بجرجته يكون كالبلور المصاع أو الزجاج المصعة إذا أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القوية المستقيمة ، والمدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ ناطق الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبت بالقدر حتى يصير أسود براقاً ويقابل به الشئ المضىء كالسراج فإنه يحير الناظر إليه والأشياء التى تفرق فكل زجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوع بعيال الشمس أو الشعلة والأشياء التى تمر فكل ماء الذى يتبوج شديداً فى إناء أو غيره لإلحاح النفخ أو الريح عليه أو الغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر . والغرض من هذا الفصل إيراد الإستهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الأمور الطبيعية .

يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه ، والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً ، حتى يذوا عليه تدبيراً . ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمـل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته ، أو مددهش إياه بشفيفه . ومثل ما يشغل بتأمل لطح من سواد براق ، وبأشياء تترقرق ، وبأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ، وبما يحرك الخيال تحريكاً محيراً ، كأنه إجبار لا طبع ، وفي حيرتهما إيهتبال فرصة الحلة المذكورة .

وأكثر ما يؤثر هذا ، ففي طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب ، وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه والصبيان . وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط ، والإبهام لمسيس الجن . وكل ما فيه تمييز وتدهيش . وإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب ، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال : فتارة يكون لمخان الغيب ضرباً من ظن قوى . وتارة يكون شديداً بخطاب من جنى ، أو هتاف من غائب . وتارة يكون مع ترائى شيء للبصر ، مكافئة ، حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة .

(١) تبينه : أعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها ، إنما هي ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط .

(١) أعلم أن هذه الأشياء التي نتحدث فيها من باب الظن الراجح الممكن الذي تأدينا إليه بواسطة استدلالات عقلية خصب ، وإنما هي أشياء ثبتت عن طريق التجارب فأخذنا نتحدث عن أسبابها .

ومن البهجة والسعادة التي صادفت هؤلاء الذين يحبون الاستبصار والاستنارة ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، وبشاهدوها مراراً كثيرة في غيرهم =

وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ، ولكنها تجارب لما ثبتت ، طلبت أسبابها ، ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوا مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب سببه ، فإذا اتضح جسمت الفائدة به . واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم ، فلم يعارض العقل فيما يربأ رباه منها : وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمات ، ثم إنى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب : فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه .. لطال الكلام ، ومن لم يصدق الجملة ، هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل .

(١) تنبيه : ولعلك قد يبلغك عن العارفين ، أخبار تكناد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التمكنذيب : وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا . أو دعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان (موت يصيب الماشية) ، والسيل ، والطوفان أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنه طير . أو مثل ذلك ، مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف

== فيصل بهم ذلك إلى اليقين بها وبحتم على طلب أسبابها ، فإذا ما وضع السبب جسمت الفائدة واطمأنت النفس وخضع الوهم فلم يعرض العقل في استشرافه الاطلاع على المألأ الأعلى وذلك من أعظم الفوائد ، على أنى لو أخذت أقص جزئيات هذا الباب فيما شاهدته وفيما حكاه من أثق بهم لطال الكلام على أن من لم يصدق الجملة كان من السهل عليه أن لا يصدق التفصيل .

(١) ليس هذا التنبيه في حاجة إلى شرح .

ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذا أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى إلى أن أقص بعضها عليك .

(١) تذكرة وتنبية: أليس قد بان لك : أن النفس الناطقة ، ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباق ، بل ضرباً من العلائق آخر . وعلمت أن تمكن

(١) تحدثنا فيما مر عن النفس الناطقة وتبين أن علاقتها بالبدن ليست علاقة انطباق فيه إذ هي جوهر قائم بذاته وعلاقته بالبدن إنما هي علاقة تصريف أو تدبير ، وقد تبين فيما سلف أيضاً أن الأحوال النفسية تؤثر في البدن مع مباينة النفس له بجوهرها ويصل هذا التأثير إلى حد أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يسقطه وليس الأمر كذلك إذا كان الجذع على الأرض ، ثم إن أوهام الناس تؤثر في أمزجتهم تدريجياً أو دفعة وقد يحدث الوهم مرضاً وقد يحدث شفاء من مرض .

فإذا كانت النفس ، وهي مباينة للجسم بجوهرها ، تؤثر فيه هذا التأثير : فإنه لا يستبعد أن يكون لبعض النفوس خاصية تمكنها من التأثير في غير بدنها وتعتبر لقوتها كأنها نفس للعالم .

وكما أن تأثيرها في بدنها ناشئ عن كفيات هي مبادئ لما يحدث في الجسم فإنها تؤثر في الأجرام الأخرى بمبادئ هي هذه الكفيات .

وإذا كانت بعض الأجسام لها خاصية التسخين وهي ليست بحارة وبعضها له خاصية التبريد وليست بباردة فلا يستنكر أن تؤثر بعض النفوس وهي روحانية في أبدانها وهي مادية في أجرام أخرى تنفعل عنها انفعال أبدانها ، ولا يستنكر أن تؤثر في نفوس أخرى لا سيما إذا ارتاضت فقهرت قواها البدنية التي لها ، وسيطرت على الشهوة والغضب والخوف فإنه يمكنها أن تسيطر على مثل ذلك من غيرها .

هياة العقد منها وما يتبعه ، قد يتأتى إلى بدننا ، مع ما يينتها له بالجواهر ، حتى إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل في إزالته مالا يفعل وهم مثله والجذع على قرار . ويتبع أوهام الناس ، تغير مزاج مدرجا أو دفعة . وابتداء أمراض أو إفراق منها . فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدننا وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم . وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عدته إذ مبادئها هذه الكيفيات ، لاسيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه ، لاسيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ، ولا كل مبرد ببارد . فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى يفعل في أجرام آخر تتفعل عنها افعال بدنه . ولا تستنكرن أن تتعدى عن قواها الخاصة ، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها ، لاسيما إذا كانت شحذت ملكتها ، بقهر قواها البدنية التي لها ؛ فتقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها .

(١) إشارة : هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى الذى ؛ لما يقيده من هياة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ، وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كالجردة ، لشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار .

(١) هذه القوة التي بها تأتى النفس بما يكاد يخرق العادات بما ذكرنا إما أن تكون النفس بحسب المزاج الاصلى الذى هو العامل الاساسى فى منح النفس تشخصها وإما أن تحصل هذه القوى بسبب مزاج طارئ . وإما أن تكون مكتسبة بالاجتهاد فى الرياضة وتزكية النفس كما يحصل لأولياء الله الأبرار .

(١) إشارة : والذي يقع له هذا في جيلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء ، وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى ، زيادة على مقتضى جبلته ، فيبلغ المبلغ الأقصى . والذي يقع له هذا ، ثم يكون شريراً ، ويستغله في الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه ، من غلوائه في هذا المعنى ، فلا يلحق شأو الأذكياء فيه .

(٢) إشاره . الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ، والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها ، وإنما يستبعد هذا ، من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام : ملاقياً أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفية في واسطة ، ومن تأمل ما أصلناه ، أستسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

(١) والنفوس القوية التي في غيرها من نفوس وأبدان وأجرام إما أن تكون خيرة رشيدة قد تزكت وتطهرت فصاحبها يكون ذا معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ، وتزكية النفس وتطهيرها تزيد في صفاء الجيلة وقوتها فيبلغ الإنسان المبلغ الأقصى .

أما إذا كان من قويت نفسه شريراً ويستعمل القوة في الشر فهو الساحر الخبيث ولكن خبيثة يمنعه من أن يصل إلى كمال القوى الذي يبلغه الأنبياء والأولياء . (٢) ويكاد الحسد يعطل بهذه القوة النفسانية الشريرة ، والمبدأ فيه على كل حال حالة نفسانية عند الحاسد تعجب بالحسود فتؤثر فيه بالضعف ، وفي الناس من يستبعد هذا وهؤلاء يفترضون أن العلة لا بد أن تكون متصلة بالمعلول كلياً أو جزئياً أو متصلة به بواسطة كائصال النار بالماء بواسطة القدر بيد أن من تأمل فيما ذكرناه سابقاً يسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

(١) تنبيه : إن الأمور الغريبة ، تنبعث في عالم الطبيعة ؛ من مبادئ ثلاثة . أحدهما . الهيئة النفسانية المذكورة . وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس للحديد ، بقوة تخصه . وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمرجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية . أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . والسحر من قبيل القسم الأول . بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث .

(٢) نصيحة : إياك أن يكون تكيسك وبرؤك عن العامة ، هو أن

(١) في عالم الطبيعة كثير من الأمور الغريبة التي لا تسير بحسب الإلاف أو السنن العادى وهى مهما تنوعت فإنها تصدر عن مبادئ ثلاثة ، أحدها القوة التى سبق ذكرها ، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة فيه ، وثالث المبادئ . قوة سماوية بينها وبين أجسام أرضية خاصة ، أو بينها وبين نفوس أرضية مخصوصة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . فالسحر والمعجزات والكرامات ترجع إلى القوة النفسانية ، والنيرنجات ترجع إلى خواص الأجسام العنصرية والطلسمات ترجع إلى القوى السماوية المتصلة بكائنات أرضية .

(٢) يقول الإمام الرازى فى شرح هذه النصيحة : الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقائق العلوم قد جرت عادتهم بإنكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك أن يتميزوا عن العامة والأعمار فى عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن طريقته وزيف سيرته وبين أن الحق فى إنكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان =

تبرى منكراً لكل شيء ؛ فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك
 ما لم تستبين لك بعد جليته : دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك
 بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، إن أزججك استنكار ما يوعاه
 سمعك ما لم تبرهن استحالة لك . والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك ،
 إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذك عنه قائم البرهان . واعلم أن في الطبيعة
 عجائب . وللقوى العالية الفعالة ، والقوى السافلة المنفعلة . اجتماعات
 على غرائب .

== ليس دون الحق في الاعتراف بما لم يعرفه ثبوته بالبرهان وذلك لأن الجزم
 بالقضية المحتملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزءاً بالإثبات أو النفي
 فالعوام حتى لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حتى أيضاً لجزمهم بالنفي
 لا لدلالة بل الحق الأول أقرب إلى السلامة من الحق الثاني لأن الأول يوجب
 الانقياد للأنبياء والشرائع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في
 الآخرة على ما مر تقريره في النهج الثامن ، وأما الحق الثاني فهو سبب الفساد
 والخلاعة والشر في الدنيا ، والشقاوة في الآخرة ، فالأحق الأول جاهل سليم ،
 والأحق الثاني شيطان رجي ، وأما المحقق فإن لاح له برهان في النفي أو الإثبات
 قال به ، وإلا توقف فيه وسرحه إلى بقعة الإمكان والاحتمال وعدم الجزم
 لا بصحته ولا بامتناعه ، وأما قوله : واعلم أن في القوى العالية الفعالة والقوى
 السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فعناه ظاهر .

خاتمة ووصية

أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارة عن زبدة الحق . وألقيتكم قفى (أحسن) الحِكَم ، فى لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة وكان صفاه (ميله) مع الغاغة (الرعاع) أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم . فإن وجدت من تثق بنقاء سريره ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ؛ فآته ما يسألك منه ، مدرجا ، مجزأ ، مفرقا ، تستفرس عما تسلفه ، لما تستقبله وعاهده بالله وبإيمان لا بخارج لها ، ليجرى فيما يأتیه بجراك ، متأسيا بك فإن أزعت هذا على العلم أو أضعته ، فآله بينى وبينك . وكفى بالله وكيفا .

فهرست

الفصل الأول : الفلسفة : معناها بالتصوف	
وأصول الفقه	٥ — ٢٩
الفصل الثاني : الفلسفة الإسلامية بين الإصالة والتقليد	٣١ — ٦٤
الفصل الثالث : مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام . .	٦٥ — ٧٤
الفصل الرابع : السكندى	٧٥ — ١٢٠
الفصل الخامس : الفارابى	١٢١ — ١٦٠
الفصل السادس : الشيخ الرئيس بن سينا	١٦١ — ٢٤٧

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ - المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي (الطبعة الثالثة مريدة ومنفحة)
مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
رئيس قسم الفلسفة بجامعة الأزهر
- ٢ - فلسفة ابن طفيل ورسالته «حي بن يقظان»
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٣ - الفيلسوف المفترى عليه «ابن رشد»
الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٤ - التصوف عند ابن سينا
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٥ - التفكير الفلسفي في الإسلام
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٦ - مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد
مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام
الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ - جمال الدين الأفغاني «حياته وفلسفته»
الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ - الإسلام بين أمسه وغده
الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الأول)
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الثاني)
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ - أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي
للدكتور محمد علي أوبريان